فوائد الأصول

الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة و السلام على أشرف الأوّلين و الآخرين محمّد و آله الطيّبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

و بعد، فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا الموسوم بـ«فوائد الاصول» و هو يشتمل على مهمّات مباحث القطع و الظن و بعض الاصول العملية، وهى نتيجة ما تلقيته من بحث شيخنا الاستاذ، الإمام الفقيه، علم العلم و بدرسمائه و مشكاة نوره، مفصل الصواب و فصل الخطاب، من قد استبطن أسرار العلوم و استجلى غوامضها و محّص حقائقها و أحصى مسائلها و أحاط بفروعها و اصولها و معقولها و منقولها، صدرالعلماء و عين الفقهاء، قبلة المشتغلين و خاتمة المجتهدين، آية الله فى العالمين، من قد ألقت اليه الرياسة الدينية أزمّتها فى أواسط القرن الرابع عشر، حضرة «الميرزا محمّد حسين الغروى النائينى» متّع الله الاسلام بشريف وجوده.

و قد جعل (مدظله) عنوان بحثه كتاب «فرائدالاصول» تأليف استاذ الأساتيذ الشيخ الأنصارى (قده) لمكان أنّه أحسن كتاب صنّف فى المباحث العقلية من حيث الترتيب و تبويب المباحث وتمييزالطرق و الأمارات عن الاصول العملية، فانّ المتقدّمين لم يميّزوا المباحث بعضها عن بعض و أدرجوا كثيراً من الأدلّة الاجتهادية فى الأدلّة الفقاهية.

قال قدّس سرّه: «اعلم أنّ المكلّف إذا التفت الخ» و المراد من المكلّف هو خصوص المجتهد، إذالمراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلى الحاصل للمجتهد

بحسب اطّلاعه على مدارك الأحكام. و لا عبرة بظنّ المقلّد و شكّه. و كون بعض مباحث القطع تعمّ المقلّد لا يوجب أن يكون المراد من المكلّف الأعمّ من المقلّد و المجتهد، إذالبحث عن تلك المباحث وقع استطراداً و ليست من مسائل علم الاصول، و مسائله تختصّ بالمجتهد و لا حظّ للمقلد فيها. و لا سبيل إلى دعوى شمول أدلّة اعتبار الطرق و الاصول للمقلّد، غايته أنّ المقلّد عاجز عن تشخيص مواردها و مجاريها و يكون المجتهد نائباً عنه فى ذلك، فانّه كيف يمكن القول بشمول خطاب مثل «لا تنقض اليقين بالشك» فى الشبهات الحكمية للمقلّد،مع أنّه لا يكاد يحصل له الشك و اليقين، بل لو فرض حصول الشك و اليقين له فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً فى مسألة حجية الاستصحاب.

ثم إنّه لا وجه للاشكال على تثليث الأقسام: بأن الظنّ إن قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم وإلاّ فملحق بالشك فلا يصحّ تثليث الأقسام، فانّ عقد البحث فى الظن إنما هو لأجل تميزالظن المعتبر الملحق بالعلم عن الظن الغير المعتبرالملحق بالشك، فلابد أوّلاً من تثليث الأقسام ثم البحث عن حكم الظن من حيث الاعتبار و عدمه. نعم: لازم اعتباره هو أن يكون كالعلم، كما أنّ لازم عدم اعتباره هو أن يكون كالشك. ثم إنه قد اختلفت كلمات الشيخ (قده) فى تشخيص مجارى الاصول، و لا تخلو بعضها أو جميعها عن اشكال عدم الاطراد و الانعكاس.

والأحسن، أن يقال: إن الشك، إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أولا، و على الثانى: فامّا أن لا يعلم بالتكليف أصلاً ولو بجنسه و إمّا أن يعلم، و على الثانى: فإما أن يمكن فيه الاحتياط و إمّا أن لا يمكن، فالأوّل مجرى الاستصحاب، و الثانى مجرى البرائة، و الثالث مجرى الاحتياط، و الرابع مجرى التخيير(١) و إنّما

---

(١) أقول: و لا يخفى أنّ جعل التخيير فى قبال البرائة انما يتم فى الاصول العقلية التى موضوعها اللابيان أو البيان، لأنّ سقوط العلم فى المحذورين لا يسقط عن البيانية إلاّ بالترخيص الناشى عن الطرفين بمناط عدم المرجح و لا يعقل أن يكون بمناط اللابيان. و أما فى الاصول الشرعية فلا بأس بجريانها فى طرفى العلم مع فرض عدم استلزامه مخالفة عملية، لأنّ موضوعها عدم العلم و هو فى كل واحد من الطرفين حاصل، و حينئذٍ لا يبقى تخيير فى قبال البرائة الشرعية، فتدبر.

قيّدنا مجرى الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة و لم نكتف بمجرد وجودها، فان مجرد وجودها بلالحاظها لا يكفى فى كونها مجرى الاستصحاب، إذ هناك من ينكر اعتبار الاستصحاب كلّية، أو فى خصوص الأحكام الكلّية، أو فى خصوص الشك فى المقتضى -على اختلاف الأقوال فيه- فالمنكر يدّعى أنّ وجود الحالة السابقة كعدمها لا تكون مجرى الاستصحاب. و هذا بخلاف ما إذالوحظت فيه الحالة السابقة، فان لحاظها انما يكون لأجل جريان الاستصحاب و يكون الشك الملحوظ فيه الحالة السابقة مجرى للاستصحاب على جميع الأقوال فيه.

و لا يخفى أنّ الحصر فى مجارى الاصول إنّما يكون عقلياً لدورانه بين النفى و الإثبات. و أمّا حصر الاصول فى الأربع فليس بعقلى، لامكان أن يكون هناك أصل آخر وراء هذه الاصول الأربعة. و لكن هذا بالنسبة إلى خصوص الاستصحاب حيث إنّ اعتباره شرعى.

و أمّا بالنسبة إلى الاصول العقلية: من البرائة و التخيير و الاحتياط، فالحصر فيها عقلى، لأنّه فى صورة اشك: إمّا أن يراعى جهة التكليف و إمّا أن لا يراعى، و فى صورة المراعات: إمّا أن يراعى من كل وجه و إما أن يراعى فى الجملة، فالأوّل عبارة عن البرائة، و الثانى الاحتياط، و الثالث التخيير. و لا يعقل أن يكون هناك أصل عقلى آخر وراء هذه الاصول الثلاثة.

ثم إنّ الاصول العملية الجارية فى الشبهات الحكمية لا تختص بهذه الاصول الأربعة، بل هناك اصول اخر تجرى فى الشبهات الحكمية -كأصالة الطهارة و الحل- و إنما وقع البحث عن خصوص هذه الاصول الأربعة، لمكان أنّ كل شك فى كل باب من أبواب الفقه لابد و أن ينتهى إلى أحدها، بخلاف الاصول الاخر فانّها تختص ببعض الأبواب، مع أنّ بعضها لا كلام فى اعتبارها، كأصالة الطهارة.

و على كل حال: بعد ما عرفت من أنّ المكلف اذا التفت إلى حكم شرعى، فإمّا أن يحصل له القطع، أو الظنّ، أو الشك، فالبحث يقع فى مقامات ثلاث.

المقام الأوّل
فى القطع

وفيه مباحث :

المبحث الأوّل
فى وجوب متابعة القطع

و المراد من وجوب متابعة القطع(١) وجوب متابعة المقطوع من الواقع المرئى بالقطع و لزوم العمل بما أدّى إليه قطعه و الجرى على وفق علمه. و هذا الوجوب ليس وجوبا شرعيّاً، لأنّ طريقية القطع ذاتية له لا تنالهايدالتشريع، إذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته و منجعل بنفسه، فانّ الجعل التشريعى إنما يتعلق بما يكون تكوينه عين تشريعه لا ما يكون متكوّناً بنفسه، و طريقية القطع تكون كذلك. و هذا من غير فرق، بين أن نقول بصحة جعل الحجية و الطريقية ـ كما هو المختار ـ و بين أن نقول بعدم الصحة و أنّ المجعول هو منشأ الانتزاع ـ كما هو مختار الشيخ (قده) فانّ الطريقية التى نقول بصحة جعلها إنما هى فى غير الطريقية التكوينية ـ كطريقية القطع ـ فانّها من لوازم ذات القطع كزوجيّة الأربعة، بل بوجه

(١) أقول: لا شبهة فى أنّ الأعمال المترتبة على القطع ليس من لوازم المرئى بوجوده الواقعى، بل إنّما هى من لوازم وجوده الزعمى الملحوظ فى ظرف لحاظه طريقاً إلى الواقع بلا التفات إلى زعميته. و حينئذٍ لا بأس باضافة مثلها إلى نفس القطع، بل لا يضاف بالنظر الآخر الثانوى إلاّ إليه، كما لا يخفى.

يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع، و ما يكون شأنه ذلك كيف يصح أن تناله يد الجعل التشريعى!.

و بعبارة اخرى: طريقية كل شيء لابد و أن تنتهى إلى العلم و طريقية العلم لابد و أن تكون ذاتية له، لأنّ كل ما بالغير لابد و أن ينتهى إلى ما بالذات و إلاّ لزم التسلسل.

و مما ذكرنا يعلم: أنّ نفى الطريقية و الحجية عن القطع أيضاً لا يعقل، إذ لا يمكن شرعاً سلب ما هو من لوازم الذات، مضافاً إلى لزوم التناقض. و ذلك كلّه واضح لا يحتاج إلى أزيد من تصور حقيقة القطع.

و لا يصح إطلاق الحجة عليه، فانّ الحجة باصطلاح المنطق عبارة عن «الوسط الذى يكون بينه و بين الأكبر الذى يراد إثباته للأصغر علقة و ربط ثبوتى» إمّا علقة التلازم و إمّا علقة العلية و المعلولية، سواء كان الوسط علّة لثبوت الأكبر الذى هو البرهان اللمّى، أو كان معلولاً له الذى هو البرهان الإنّى، و أمثلة الكل واضحة. و من المعلوم: أنّ القطع لا يكون حجة بهذاالمعنى، إذ لا يصح أن يقع وسطاً فى القياس، فلا يقال «هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية خمر أو يجب الاجتناب عنه» لأنّ الكبرى كاذبة، إذ معلوم الخمرية يمكن أن يكون خمراً و يمكن أن لا يكون، و وجوب الاجتناب لم يترتب شرعاً على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعى، لأنّ الكلام فى القطع الطريقى، فلا يكون هناك علقه ثبوتية بين العلم و بين الأكبر، لا علقة التلازم و لا علقة العلية و المعلولية، و ما لم يكن علقة لا يصح جعله وسطاً فلا يكون حجة باصطلاح المنطق، كما لا يكون حجة باصطلاح الاصولى أيضاً، فانّ الحجة باصطلاح الاصولى عبارة عن الأدلة الشرعية من الطرق و الأمارات التى تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعى من دون أن يكون بينها و بين المتعلقات علقه ثبوتية بوجه من الوجوه، فانّ متعلّقاتها إن كانت من الموضوعات الخارجيّة فعدم ثبوت العلقة بينها واضح، إذ لا علقة بين الظن بخمرية شيء و بين نفس الخمر ـ لا علقة التلازم و لا علقة العلية و المعلولية ـ و إن

كانت من الأحكام الشرعية، فلأنّ الأحكام الشرعية(١) مترتبة على موضوعاتها الواقعية لا على ما أدّى إليه الطريق، إلاّ بناء على التصويب الذى لا نقول به.

و من هنا يظهر: انه لا يصح تأليف القياس الحقيق من الأدلة الشرعية، بل صورة قياس أشبه بالمغالطة، فقولك «هذامظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه» قياس صورى لا واقع له، إذالذى يجب الاجتناب عنه هو الخمر الواقعى لا مظنون الخمرية وإنما كان الظن طريقاً شرعياً إلى الخمر، فالظن يكون من قبيل المعرف والواسطة فى الإثبات فقط من دون أن يكون واسطة فى الثبوت، و معه لا يصح تأليف القياس الحقيق منه إلاّ بنحو من التأويل بعناية جعل الشارع الظن طريقاً إلى الخمر و مثبتاً له فى الظاهر. و هذا بخلاف القطع، فانه لا يصح جعله وسطاً بوجه من الوجوه و لا يمكن تأليف القياس منه ولو قياس صورى، اذ تلك العناية التى كانت فى الظن لم تكن فى العلم، لعدم جعل الشارع العلم طريقاً الى إثبات متعلقه، لما تقدم من أنّ طريقية القطع غير قابلة لأن تنالها يد

---

(١) أقول: بعد ما كان روح الحكم و حقيقته الذى هو موضوع حكم العقل بالاطاعة و العصيان و مدار استحقاق الثواب و العقاب هى الإرادة المبرزة بالخطاب، لا نفسه بعنوانه الأوّلى، بل هو حكم حقيق بعنوانه الثانوى من المبرزية التى هو عنوان توليدى له، فلا شبهة فى أنّ هذه الحقيقة له مادة عبارة عن الارادة الحقيقية و صورة هى عبارة عن بروزه بالخطاب و وصوله إلى المكلف، و هذا الوصول تارة: يكون بالخطاب الواقعى، و اخرى: لا يكون الا بالخطاب المتوجه اليه فى ظرف الجهل بالخطاب الواقعى؛ و حينئذٍ ففي ظرف بروزه بالخطاب الثانوى صح أن يقال: إن الخطاب الثانى المتعلق بالظن أوالشك مبرز لنفس الإرادة الواقعية التى هى مضمون الخطاب الأوّلى، و مثل هذه الإرادة المبرزة بمادته واقعى و بصورته من تبعات الظن بالواقع والشك. و بهذه الملاحظة صح كون الظن وسطاً لحكم متعلقه، لأنّ روح الحكم و مادته هى الارادة التى من لوازم متعلقه و إن كان بروزه بالخطاب المتعلق بالظن، فن حيث قيام بروزه به صح نسبة الوسطية إلى الظن، و من حيث إنّ المبرز هو عين إرادة الواقعية القائمة بنفس المتعلق صح أن يضاف الحكم بروحه الى المتعلق بلا مغالطة فى القياس، نعم: لو كان الخطاب الثانوى مبرزاً لإرادة اخرى فى قبال الواقع لا يصح ذلك إلا بنحو المغالطة؛ و لكن هذا المعنى أجنبى عن الأحكام الطرقية بأى لسان كان، سواء كان بلسان تتميم الكشف أوجعل المؤدى بمنزلة الواقع؛ فتدبر.

الجعل التشريعى، و ما لم يكن هناك جعل شرعى لا يكون حجة باصطلاح الاصولى.

و من هنا ظهر: أنّ مسألة حجية القطع لا تكون من مسائل علـم الاصول، فانّ الضابط فى كون المسألة اصولية هو أن تقع نتيجتها كبرى لقياس الاستنباط ـعلى ما بيّناه فى محله ـ و مسألة حجية القطع ليست كذلك؛ فظهر: أنه لا يصح إطلاق الحجة على القطع باصطلاح أهل الميزان و لا باصطلاح الاصولى. و لكن هذا فى القطع الطريقى الذى لم يؤخذ شرعاً فى موضوع حكم.

و أمّا القطع الموضوعى: فيطلق عليه الحجة و يتألف منه القياس حقيقة، و يكون أشبه بالحجـة باصطلاح المنطقى، فانّ موضوع الحـكم يكون بمنزلة الـعلّة لثبوت ذلك الحكم، حيث إن نسبة الموضوعات إلى الأحكام نسبة العلل الى معلولاتها و ان لم تكن من العلل الحقيقية الاّ أنّه لمكان عدم تخلف الحكم عن موضوعه صار بمنزلة العلّة، فالقطع الموضوعى يقع وسطاً للقياس، و يقال مثلاً «هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه» إذا فرض أنّ وجوب الاجتناب رتّب على معلوم الخمرية لا على الخمر الواقعى. و هذا من غير فرق بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزئه ـعلى ما سيأتى من الفرق بينهماـ فانه على كل تقدير يقع وسطاً، غايته انّه لو كان تمام الموضوع يكون تمام الوسط للقياس، ولو كان جزء الموضوع يكون جزء الوسط و جزئه الآخر هو الواقع المنكشف به؛ و ذلك كله واضح.

المبحث الثانى

فى أقسام القطع

اعلم: أنّ القطع إمّا أن يتعلق بموضوع خارجى، و إمّا أن يتعلق بحكم شرعى. فان تعلق بموضوع خارجى: فإمّا أن يكون ذلك الموضوع ذا حكم شرعى مع قطع النظر عن تعلق القطع به، و إما أن يكون لتعلق القطع به دخل فى ثبوت

الحكم الشرعى؛ و لا إشكال فى أن القطع بالنسبة إلى الموضوع الخارجى يكون طريقاً محضاً لا يعقل أن يكون له دخل فى عنوان ذلك الموضوع، بل عنوان الموضوع أمر واقعى يدور مدار واقعه، و كذا يكون طريقاً محضاً بالنسبة إلى الحكم الشرعى المترتب على ذلك الموضوع، كما لو فرض أنّ وجوب الاجتناب رتّب شرعاً على نفس الخمر الواقعى، فان العلم بالنسبة إليه يكون طريقاً محضاً، و يكون العلم بالموضوع علماً بالحكم بعدالعلم بالكبرى الكلية المجعولة شرعاً من وجوب الاجتناب عن الخمر.

و أمّا إذا لم يكن الموضوع الذى تعلق به العلم ذا حكم شرعى بل كان للعلم دخل فى الحكم، فهذا يتصور على وجوه: فانه يمكن أن يكون العلم تمام الموضوع بحيث يدور الحكم مدار العلم وجوداً و عدماً صادف الواقع أو خالف، كما لو فرض أنّ وجوب الاجتناب رتّب شرعاً على العلم بخمرية الشيء سواء صادف العلم الواقع أو خالف.

و يمكن أن يكون العلم جزء الموضوع بحيث يكون للواقع المنكشف بالعلم دخل فى ثبوت الحكم ايضاً و يكون الموضوع مركباً من العلم و الواقع و ينتفى الحكم قهراً بانتفاء أحدهما، و على كلا التقديرين: يمكن أن يؤخذ العلم موضوعاً على وجه الصفتية، و يمكن أن يؤخذ على وجه الطريقية.

بيان ذلك: هو أن العلم لما كان ظاهراً بنفسه مظهراً لغيره و كان من الصفات الحقيقية ذى الإضافة و تكون جهة الحقيقية قائمة بنفس العالم من حيث قيام الصورة بنفسه التى هى المعلوم بالذات ـ على ما سيأتى الاشارة إلى بيانه ـ وجهة الإضافة قائمة بذى الصورة التى تكون معلومة بالعرض و بالغير من حيث كونه كاشفاً و مظهراً لها، فيمكن أن يؤخذ العلم من الجهة الاولى موضوعاً لحكم و هو المراد من أخذه على نحو الصفتية، و يمكن أخذه موضوعاً من الجهة الثانية و هو المراد من أخذه على نحو الطريقية و الكاشفية، فتكون أقسام القطع المأخوذ فى الموضوع أربعة: أخذه تمام الموضوع، أو جزئه، و على كلا التقديرين: أخذه على وجه الصفتية، أو الطريقية.

نعم: فى إمكان أخذه تمام الموضوع (١) على وجه الطريقية إشكال، بل الظاهر أنه لا يمكن، من جهة أن أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع و ذى الصورة بوجه من الوجوه، و أخذه على وجه الطريقية يستدعى لحاظ ذى الطريق و ذى الصورة و يكون النظر فى الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن فى كل طريق، حيث إن لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقة لحاظاً لذى الطريق، و لحاظ العلم كذلك ينافى أخذه تمام الموضوع. فالانصاف أنّ أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلاّ بأخذه على وجه الصفتية. و ربّما يأتى مزيد توضيح لهذه الأقسام الأربعة فى المبحث الآتى. هذا كله اذا تعلق العلم بموضوع خارجى.

و أمّا إذا تعلق بحكم شرعى: فيمكن أيضاً أخذه موضوعاً لحكم آخر غير ما تعلق العلم به، كما لو رتّب وجوب التصدق على العالم بوجوب الصلاة، و يأتى فيه الأقسام الأربعة: من كونه تمام الموضوع، أو جزئه، على وجه الطريقية، أو الصفتية

و أمّا أخذه موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذى تعلق العلم به فهو مما لا يمكن إلاّ بنتيجة التقييد. و توضيح ذلك: هو أنّ العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم، فلا يمكن فيه الاطلاق و التقييد اللحاظى لاستلزامه الدور، كما أوضحناه (فى مبحث التعبدى و التوصلى) و قلنا: إن أخذ العلم قيداً جزءً أو شرطاً أو مانعاً ممّا لا يمكن فى مرتبة الجعل و التشريع ـ كما هو الشأن فى

---

(١) اقول: توضيح المقام أنّ القطع بل جميع الصفات الوجدانية من الظن وغيره ـ بل الارادة و التمنى و الترجى و أمثال ذلك من الصفات القائمة بالنفس ـ ذات إضافة الى الصور الحاكية عن الخارج بنحو لا يلتفت إلى ذهنيتها فى ظرف وجودها مع فرض عدم تعديها من الصورة إلى الخارج و أنّ الخارج ظرف اتصافها بها و أنّ ظرف عروضها الذهن؛ و حينئذٍ فى ظرف وجودها و إن لا يتصور و لا يلتفت إلى تفكيكها عن الخارج، و لكن مع ذلك يلتفت إلى تعلقه إليه و أنّ الخارج متعلقه و غيره لا نفسه و أنّه منكشف لا عينه، كما أنّ فى مقام تصور مفاهيمها لا بأس بتصور تفكيكها عن متعلقاتها أيضاً مع فرض تصور جهة عروضها على الصور الحاكية عن الخارج؛ و هذه الجهة يرجع إلى تصور جهة كاشفيتها و مبرزيتها عن الخارج قبال حيث قيامها بنفس القاطع بما هو صفة من الصفات؛ و حينئذ لا بأس للجاعل أن يلاحظ هذه الجهة ويجعله تمام الموضوع، كما أنّه يجعله جزئه؛ كيف! ولو فرض عدم التفات الجاعل إلى هذه الجهة من القطع بل تصوره من حيث المبرزية كان موجباً للغفلة عن نفسه، فلا يعقل أن يجعله أيضاً جزء الموضوع، فتدبر.

الإنقسامات اللاحقة للمتعلق باعتبار تعلق الحكم به كقصد التعبد و التقرب فى العبادات ـ و إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق ايضاً، لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، و لكن الإهمال الثبوتى أيضاً لا يعقل، بل لابد إمّا من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد؛ فانّ الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم، إمّا أن يكون محفوظاً فى كلتى حالتى الجهل و العلم فلابد من نتيجة الاطلاق(١) و إمّا أن يكون محفوظاً فى حالة العلم فقط فلابد من نتيجة التقييد؛ و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلى متكفلاً لبيان ذلك فلابد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، و هو المصطلح عليه بمتمم الجعل، فاستكشاف كل من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر.

و قد ادّعي تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام فى حق العالم و الجاهل؛ و نحن و إن لم نعثر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التى ذكرها «صاحب الحدائق» فى مقدمات كتابه، إلاّ أنّ الظاهر قيام الاجماع بل الضرورة على ذلك؛ و من هنا كان الجاهل المقصر معاقباً إجماعاً. و من تلك الأدلة و الإجماع و الضرورة يستفاد نتيجة الإطلاق و أنّ الحكم مطلق فى حق العالم و الجاهل. و لكن تلك

---

(١) أقول: لا شبهة فى استحالة تقييد الحكم أو موضوعه بالعلم بنفس الحكم، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه، كما أنه لا يعقل سعة الحكم أو موضوعه بنحو يشمل هذه المرتبة المعبر عنه باطلاقه؛ و لكن لا بأس فى جعل الحكم لنفس الذات فى المرتبة السابقة عن العلم به، بنحو يشمل إطلاقه فى رتبة نفسه للحالتين مع فرض ملاحظة الحالتين من لوازمه فى الرتبة المتأخرة، و فى هذا المقدار لايحتاج إلى متمم جعل، بل يتحقق بنفس الجعل الأوّلى، كما أنّه لا قصور أيضاً فى جعل الحكم للذات فى الرتبة السابقة التوئم مع خصوص العلم بحكمه لا مقيداً به و لا مطلقاً، كما هو الشأن فى كل معروض بالنسبة إلى عارضه الملحوظ فى الرتبة المتأخرة، من دون اقتضاء التوئمية اتحاد الرتبة، كمافى ملازمة كل علة مع معلوله. هذا كلّه أيضاً فى فرض ملاحظة العلم بهذا الجعل فى الرتبة المتأخرة.و لئن لوحظ فيه العلم بانشائه الملازم مع العلم بحقيقة حكمه فلا بأس بتقييد موضوع الحكم المنشأ بهذالانشاء بالعلم بانشائه المحفوظ فى الرتبة السابقة الملازمة مع العلم بنفسه فى الرتبة اللاحقة أيضاً، بلا احتياج فى ذلك المقدار أيضاً إلى متمم الجعل. نعم: لو كانت المصلحة قائمة بالذات المقيدة بالعلم بنفسه لا محيص من الاحتياج إلى متمم الجعل ـ كما هو الشأن فى دعوة الأمر فى العبادات ـ و لكن أنّى لنا باثباته! خصوصاً فى ظرف الإطلاق بمقتضى أدلة الاشتراك ، كما لا يخفى.

الأدلة قابلة للتخصيص و قد خصّصت فى غير مورد(١) كما فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حق العالم، فقد اخذ العلم شرطاً فى ثبوت الحكم واقعاً.

و كما يصح أخذ العلم بالحكم شرطاً فى ثبوت الحكم كذلك يصح أخذ العلم بالحكم من وجه خاص و سبب خاص مانعاً عن ثبوت الحكم واقعاً، بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب. كما فى باب القياس، حيث إنّه قام الدليل على أنّه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس؛ كمافى رواية «أبان» فى مسألة دية أصابع المرأة (٢) حيث نهى(ع) عن العمل بالقياس، مع أن «أبان» كان عالماً بأنّ فى قطع أربعة من أصابع المرأة يثبت أربعين من الإبل من طريق القياس؛ و من هنا تعجب من حكم الإمام (عليه السّلام) بأنّه يثبت ثلاثين من الإبل، و مع ذلك نهى الإمام(ع) عن العمل بعلمه، فقد أخذ العلم بالحكم من طريق القياس مانعاً. و ليس هذا فى الحقيقة نهياً عن العمل بالعلم حتى يقال: إن ذلك لا يعقل من جهة أنّ طريقية العلم و كاشفيته ذاتية لا يمكن نفيها فى عالم التشريع و لا يعقل التصرف فى ناحية العلم بوجه من الوجوه، بل مرجع ذلك إلى التصرف فى المعلوم و الواقع الذى أمره بيد الشارع؛ فالتصرف يرجع إلى ناحية المتعلق لا إلى ناحية العلم، و بعد الإلتفات إلى هذا التصرف لا يمكن أن يحصل للمكلف علم بالحكم من طريق القياس، إذ الحكم الواقعى قيّد بغير ما أدّى إليه القياس، فكيف يمكن أن يحصل له العلم بالواقع من ذلك الطريق. نعم: لو لم يلتفت إلى هذا التصرف يحصل له العلم، كما حصل لـ«أبان» العلم بالحكم قبل نهى الإمام(ع).

---

(١) أقول: لا شبهة فى أن التقييد فى أصل الغرض ولو بمتمم الجعل يقتضى عدم العقاب فى الجاهل المقصر فى الفرعين، لعدم تصور التقصير فى حق الجاهل حينئذ؛ مع أنه خلاف ظاهر الأصحاب، كما حكاه فى «مصباح الفقيه» وحينئذ فلا محيص من جعل المقام من باب جعل البدل المفوّت لبقية المصلحة، كما لا يخفى.

(٢) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ١

و بذلك يمكن أن توجّه مقالة الأخباريّين «من آنّه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب و السنة» بأن يقال: إنّ الأحكام الواقعية قيدت بنتيجة التقييد بما إذا أدّى إليها الكتاب والسنة و لا عبرة بغير ذلك. فلا يرد عليهم: انّ ذلك غير معقول؛ بل شيخنا الاستاذ (مدظله) نفى البعد عن كون الأحكام مقيّدة بما إذا لم يكن المؤدى إليها مثل الجفر و الرمل و المنام و غير ذلك من الطرق الغير المتعارفة.

و بما ذكرنا يرتفع ما ربّما يستشكل(١) فى عبارة الشيخ (قده) من جعله مقالة الأخباريين من أمثلة العلم المأخوذ موضوعاً، مع أنه لا يمكن أخذ العلم موضوعاً بالنسبة إلى نفس متعلقه، فانّه بالبيان الذى ذكرنا ظهر أنه لا مانع من أخذ العلم موضوعاً بالنسبة إلى نفس متعلقه إذا كان حكماً شرعياً بنتيجة التقييد.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ العلم إذا تعلق بموضوع خارجى فالعلم بالنسبة إلى ذلك الموضوع يكون طريقاً محضاً، وبالنسبة إلى أحكام ذلك الموضوع يمكن أن يكون طريقاً، و يمكن أن يكون موضوعاً، و إذا تعلق بحكم شرعى فيمكن أن يكون بالنسبة إلى حكم آخر موضوعاً، كما انّه يمكن أن يكون موضوعاً بالنسبة إلى نفس ذلك الحكم لكن بنتيجة التقييد؛ فتأمل فى أطراف ما ذكرناه حتى لا تبادر بالإشكال؛ هذا كلّه إذا تعلق العلم بالحكم الشرعى.

و أمّا الأحكام العقلية: فالعلم فيها دائماً يكون موضوعاً، من غير فرق بين الإرشاديات العقلية أو مستقلاتها، فان حكم العقل بحسن شىء أو قبحه لا يكون إلّا بعد العلم والإلتفات إلى الموضوع العقلى، فلا يحكم العقل بقبح التصرف فى مال الناس إلّا بعد الإلتفات إلى كونه مال الناس، على اختلاف الأحكام

---

(١) أقول: يالله! لو كان الآخبارى نظره فى ما اختاره إلى متمم الجعل يلزمه أن لا يحصل له علم من غير الكتاب والسنة، مع أنّ كلماتهم مشحونة بأنه لو حصل العلم من غيره يطرح و لا يصلح للمعارضة مع العلم الحاصل من الكتاب والسنة، كما أنّ «شيخنا العلامة» فى ردّهم ينادى بأعلى صوته الاستيحاش عن هذه المعارضة و عن أنه بعد حصول العلم كيف يعقل ردعه! فلو كان نظر «الشيخ» فى المقام إلى التقييد بمتمم الجعل فلا يبقى وقع لما أورد عليهم؛ فتأمل فى أطراف كلماتك كى لا تغلط ما اورد عليك !!

العقلية، من حيث إنّ للعقل حكم واحد أو حكمين، على ما سيأتى توضيحه فى محله (إنشاءالله تعالى).

المبحث الثالث

فى قيام الطرق والأمارات والاصول بنفس أدلة اعتبارهامقام القطع بأقسامه

و تفصيل ذلك يستدعى تقديم أمور:

الأمرالأوّل: المراد من الاصول المبحوث عنها فى المقام من حيث قيامها مقام القطع ليس مطلق الاصول، بل خصوص الاصول التنزيلية ـأى المتكفلة لتنزيل المؤدّى منزلة الواقع ـ بحيث يكون المجعول فيها البناء العملى(١)

---

(١) أقول: هل يرجع البنـاء الـعملى على أحد الطرفين على أنه الواقـع إلىٰ غير البناء على أنّ مودى أحد الطرفين فى مقام العمل هـو الواقع؟ و مرجع هذا البـناء هل إلى غير تنزيل المودى مـنزلة الواقع فى مقام الـعمل؟ و حينئذ أين يبقى مجال الانكار لتنزيل المودى منزلة الواقع على من يقول به فى الطرق أيضاً برميه على الاستحالة، إذ مثله أيضاً لا يريد من التنزيل المزبور أزيد من ذلك.

ثم إنّ نتيجة هـذا البناء العملى فى ظرف الشك بالواقع هل من الشارع الجاعل أو الممضى لبنائهم إلى غير إبراز إرادته للعمل المزبور بهذا العنوان؟ و لا نعنى من الحكم الظاهرى غير هذا، فكيف ينكر الحكم الظاهرى فى قبال الواقع حتى فى الاصول!

نعم: الغرض مـن الحكم الظاهرى المجعول ان كان ارادة مستقـلة اخرىٰ فنحـن أيضاً ننكره، بـل الذى يلتـزم بالحكم الظاهرى مطلقاً يـقول بأن شأن الخطابات الظاهرية كونها مبرزة للارادة الواقعية التى هى مضمون الخطابات الواقعية فى مـرتبة الشك فيها، فهى مـن حيث المبرزية الذى بـه قوام حكميه فى طول الواقع و من حيث مـادة الحكم ولبّه من الارادة عين الخطاب الـواقـعى، و بهذا المعنى قلـنـا بصحة وقوع الظن وسطاً لحـكـم متعلقه بالقياس المنطق بلا مغالطة فى صورة القياس كما تقدم؛ كما ان بنفس هذا الخطاب والأمر الظاهرى يتنجز الواقع لا بشىء آخر، كما سنبيّن لك بأحسن بيان (ان شاءالله تعالى).

و بالجملة نـقول: انّ الشارع جاعل لاحـراز الواقع، لكن بهـذا المعنى الجارى فى الاصول المثبتة حتى غير التنزيلية ـكايجاب الاحتياط ـ لا بمعنى تتميم الكشف المختص بالأمارة. و أظن أنّ الصادر من مؤسس الأساس هو

←

على أحـد طـرفى الشـك على أنّـه هـو الـواقـع وإلـقـاء الطـرف الآخـر، كالإستصحاب، و أصالة الصحة، وقاعدة التجاوز، و أمثال ذلك من الاصول المحرزة ـ كما يأتى تفصيله إنشاءالله تعالى فى محله ـ فمثل أصالة الطهارة و البرائة و الإشتغال ليس داخلاً فى محل الكلام فى المقام، ولذا قيّد الشيخ (قده) ببعض الاصول(١)

الأمر الثانى: قد عرفت أن القطع من الصفات الحقيقية ذات إضافة، و لأجل ذلك يجتمع فى القطع جهات ثلاث:

الجهة الاولى: جهة كونه صفة قائمة بنفس العالم من حيث إنشاء النفس فى صقعها الداخلى صورة على طبق ذى الصورة، و تلك الصورة هى المعلومة بالذات، و لمكان انطباقها على ذى الصورة يكون ذيها معلوماً بتوسط تلك الصورة، فالمعلوم أوّلاً وبالذات هى الصورة، و تلك الصورة هى حقيقة العلم و المعلوم؛ و هذا من غير فرق بين أن نقول: إنّ العلم من مقولة الكيف، أو من مقولة الفعل، أو من مقولة الإنفعال، أو من مقولة الإضافة ـ على اختلاف الوجوه و الأقوال ـ فانّه على جميع التقادير تكون هناك صفة قائمة فى نفس العالم، فهذه أوّل جهات العلم.

الجهة الثانية: جهة إضافة الصورة لذى الصورة، و هى جهة كشفه عن المعلوم و محرزيته له و إرائته للواقع المنكشف، و هذه الجهة مترتبة على الجهة الاولى، لما عرفت من أنّ إحراز الواقع و كشفه إنّما يكون بتوسط الصورة.

ذلك و بتوارد الأفكار وقع الخلط فى جعل الكاشف و الإحراز إلى تتميم كشف الناقص الذى هومفاددليل الأمارة بنحو من العناية محضاً، بلا جريان مثله فى مفاد أدلة الاصول.

(١) ذكرنا فى مبحث الاستصحاب أنه يمكن فرض قيام الاصول الغير المحرزة مقام القطع على بعض الوجوه، فراجع ـ منه

الجهة الثالثة: جهة البناء و الجرى العملى على وفق العلم، حيث إنّ العلم بوجود الأسد مثلاً فى الطريق يقتضى الفرار عنه، و بوجود الماء يوجب التوجه إليه إذا كان العالم عطشاناً، و لعله لذلك سمّى العلم اعتقاداً، لما فيه من عقد القلب على وفق المعتقد والبناء العملى عليه.

فهذه الجهات الثلاث كلها مجتمعة فى العلم و تكون من لوازم ذات العلم، حيث إنّ حصول الصورة عبارة عن حقيقة العلم و محرزيته وجدانى و البناء العملى عليه قهرى.

ثم انّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات هى الجهة الثانية من جهات العلم، وفى باب الاصول المحرزة هى الجهة الثالثة، و توضيح ذلك هو أنّ المجعول فى باب الأمارات نفس الطريقية و المحرزية والكاشفية، بناءً على ما هو الحق عندنا: من تعلق الجعل بنفس الطريقية، لا بمنشأ انتزاعها، كما هو مختار الشيخ (قده) ـ و سيأتى إنشاءالله تفصيله فى مبحث الظنّ ـ و أنّ تصوير ما يكون منشأ لانتزاع الطريقية في غاية الإشكال، بل كاد أن يكون من المحالات. و ليس المجعول فى باب الأمارات هو المؤدى بحيث يتعلق حكم بالمؤدى غير ما للمؤدى من الحكم الواقعى، فانّ ذلك غير معقول كما سيأتى، بل المجعول هو الطريقية والوسطية فى الإثبات و الكاشفية عن الواقع، أى تتميم الكاشفية بعد ما كان فى الطرق و الأمارات جهة كشف فى حد أنفسها، غايته أنّ كشفها ناقص و ليس ككاشفية العلم.

و من هنا اعتبرنا فى كون الشيء أمارة من أن يكون له فى حدّ ذاته جهة كشف، و الشارع فى مقام الشارعية تمم كشفه وجعله محرزاً للواقع و وسطاً لاثباته، فكأنّ الشارع فى عالم التشريع جعل الظن علماً من حيث الكاشفية و المحرزية بلا تصرف فى الواقع و لا فى المؤدى، بل المؤدى بعد باق على ما هو عليه من الحكم الواقعى صادفت الأمارة للواقع أو خالفت، لأنّه يكون من مصادفة الطريق أو مخالفة الطريق لذى الطريق من دون توسعة فى

الواقع و تنزيل شیء آخر منزلة الواقع، فانّ کل ذلك لم یکن؛ بل المجعول هو نفس الطريقية والكاشفية و المحرزية(١) التی کان القطع واجداً لها بذاته والظن یکون واجداً لها بالتعبد والجعل الشرعی، فهذا هو المجعول فی باب الطرق و الأمارات.

---

(١) أقول: لا يخفى أن نتيجة الجعل والتشريع تارة إحداث حقيقة الشیء الذی هو منشأ انتزاع مفهومه و كان بنحو يطبق العقل هذا العنوان على المجعول بنحو الحقيقة والوجدان ـ نظير جعل المسجدية والملكية وأمثالها، بناءً على أن حقايقها امور جعلية ـ و تارة ليس إحداث هذه الحقيقة بالوجدان، فلا محيص إلاّ ان يكون تطبيق عنوان المجعول عليه بالعناية و الإدّعاء؛ لا يتصور ثالث لهذين المعنيين، لدورانه بين النفی و الإثبات. و ليس الغرض من تطبيق العنوان وجداناً على الشیء كون العنوان ذاتياً له، بل الغرض كون هذه الحقيقة عارضاً للشیء بالجعل أو غيره من سائر الامور الاختيارية، كجعل الجسم أبيضاً أو أسوداً؛ فی الامور الاعتبارية كالمسجدية والوقفية ـ جعلها التشريعی عين تكوينه بانشاء قولی أو بفعل خارجی، قبال ذاتی الشیء الغير القابل للجعل ولو تكويناً؛ ولذا «ما جعل الله المشمشة مشمشة» بل أوجدالذات الواجد لهذه الحيثية بذاته. إذا عرفت هذه المقدمة نقول:

إنّ الغرض من تشريع الإحراز و إلقاء احتمال الخلاف المساوق لتمامية الكشف: إن كان بنحو يحكم العقل بتطبيق هذه العناوين على المجعول بنحو الحقيقة والوجدان، ففساده أوضح من أن يخفى على أحد، و إن كان الغرض أنّ نتيجة التشريع تطبيق العقل هذه العناوين على المجعول بالعناية و الإدّعاء ـ كجعل الحيوة و الممات لزيد ـ فهوفی غاية المتانة و لا يتصور فی البين ثالث، لما عرفت من دورانه بين النفی و الإثبات.

و إذا كان كذلك فلا شبهة فی أنّ ادّعاء شیء لشیء يحتاج إلى النظر إلى جهة اخرى مصحح لهذا الإدّعاء، فربما يكون الغرض من ادّعاء العالمية احترام الناس له، فی هذه الصورة لا يترتب عليه عمل لعلمه هذا؛ فلا محيص فی ترتب هذا الأثر من كون النظر فی هذا الإدّعاء إلى لزوم عمله عليه على وفق علمه الوجدانی، فبالأخرة ينتهی إلى الأمر بالمعاملة، فتشترك الأمارة مع الاصول فی ذلك و فی قيامها مقام القطع فی الجهة الثالثة.

نعم: الفارق بينهما هو أنّ الأمر بالمعاملة فی الاصول مجعول بدواً، و فی الأمارة مستكشف من جعل الإحراز بدواً بانشائه أو إمضائه. و حينئذ فالغرض من قيام الظن مقام العلم إن كان هذا المقدار فلا بأس به، لكن معلوم أنّ هذا المقدار لا يكون ملزماً للعمل لو لا استكشاف الأمر بالمعاملة منه ـ كما أشرنا إليه ـ فالذی يوجب قيام الظن مقام العلم الطريقی فی هذه الجهة هو الأمر بالمعاملة لا تتميم الكشف محضاً، كما هو الشأن لو قلنا بتنزيل المؤدی منزلة الواقع، إذالمقصود أيضاً الأمر بالمعاملة مع ما أدّی إليه الظن معاملة الواقع، ومرجع هذا الأمر والعناية المزبورة أيضاً إلى إبراز الإرادة الواقعية بهذا الإنشاء، كما هو الشأن فی لسان تتميم الكشف؛ بل و مثل ايجاب الإحتياط الذی لا عناية فيه أصلاً، فبرزية هذه الخطابات عن الواقع إنّما هو بهذا المعنی، لا بمعنی تتميم الكشف أو التعبد بالمؤدّی الذی هو مفاد الخطاب.

و أمّا المجعول فى باب الاصول التنزيلية فهى الجهة الثالثة من العلم، و هو الجرى و البناء العملى على الواقع من دون أن يكون هناك جهة كشف و طريقية، إذ ليس للشك الذى اخذ موضوعاً فى الاصول جهة كشف عن الواقع كما كان فى الظن ـفلا يمكن أن يكون المجعول فى باب الاصول الطريقية و الكاشفية، بل المجعول فيها هو الجرى العملى و البناء على ثبوت الواقع عملاً الذى كان ذلك فى العلم قهرياً و فى الاصول تعبدياً.

و مما ذكرنا ظهر: أنّ حكومة الطرق و الأمارات و الاصول على الأحكام الواقعية ليست الحكومة الواقعية، مثل قوله «الطواف بالبيت صلاة»(١) و قوله «لا شك لكثير الشك»(٢) بل الحكومة الظاهرية.

والفرق بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية، هو أنّ الحكومة الواقعية توجب التوسعة والتضيق فى الموضوع الواقعى، بحيث يتحقق هناك موضوع آخر واقعى فى عرض الموضوع الأوّلى كما فى قوله «الطواف بالبيت صلاة» و هذا بخلاف الحكومة الظاهرية مع مالها من العرض العريض: من حكومة الأمارات بعضها على بعض، و حكومتها على الاصول، و حكومة الاصول بعضها على بعض، و حكومة الجميع على الأحكام الواقعية، فانّه ليس فى الحكومة الظاهرية توسعة و تضييق واقعى، إلاّ بناءً على بعض وجوه جعل المؤدى الذى يرجع إلى التصويب. وأما بناءً على المختار: من عدم جعل المؤدى و أنّ المجعول فيها هو الوسطية فى الإثبات و الكاشفية و المحرزية، فليس هناك توسعة و تضييق واقعى؛ و حكومتها إنّما تكون باعتبار وقوعها فى طريق إحراز

(١) المستدرك : الباب ٣٨ من أبواب الطواف الحديث٢

(٢) لم نجد حديثاً بهذه العبارة ـعلى ما تفحصناـ فى روايات الباب، و إليك نص ما أورده فى الوسائل «إذاكثر عليك السهو فامض على صلاتك» و«لا سهو على من أقرّ على نفسه بسهو» راجع الوسائل الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة. (المصحح)

الواقع فى رتبة الجهل به؛ فيكون المجعول فى باب الطرق و الأمارات و الاصول فى طول الواقع لا فى عرضه. و ليس للشارع حكمان: حكم واقعى و حكم ظاهرى، بأن يكون تكليفان مجعولان شرعيان: أحدهما تكليف واقعى، والآخر تكليف ظاهرى، فانّ التكليف الظاهرى بهذا المعنى ممّا لا نعقله.

والمراد من كون مؤديات الطرق و الاصول أحكاماً ظاهرية هو كونها مثبتة للواقع عند الجهل والحكم بأنّ مؤدياتها هو الواقع لمكان كونها محرزة له، و ليس هناك حكم آخر وراء الواقع يسمّى بالحكم الظاهرى، كما ربّما يتخيل.

فظهر: أنّ مابين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية بون بعيد، و أنّ حكومة الأمارات إنّما تكون حكومة ظاهرية واقعة فى طول الواقع وفى طريق إحرازه، و يكون المجعول فيها نفس المحرزية، والتنجيز والعذر من اللوازم العقلية المترتبة على ما هو المجعول، لوضوح أنّ التنجز لا يكون إلاّ بالوصول إلى الواقع و إحرازه، إمّا بنفسه (كما فى العلم والطرق و الأمارات و الاصول المتكفلة للتنزيل) و إمّا بطريقه (كما فى موارد جريان أصالة الإحتياط) على ما سيأتى توضيحه فى محله.

و على كل حال: نفس التنجيز و العذر غير قابل للجعل، كما ربّما يوهمه بعض الكلمات، و إنّما الذى يكون قابلاً للجعل هو المحرزية والوسطية فى الإثبات ليكون الواقع واصلاً إلى المكلف، ويلزمه عقلاً تنجيز الواقع.

الأمر الثالث: قد ظهر مما ذكرنا: أنه ليس لنا واقع حقيقى و واقع جعلى، و علم بالواقع الحقيقى و علم بالواقع الجعلى، بأن يكون للواقع فردان: فرد حقيقى و فرد جعلى، و للعلم فردان: علم بالواقع الحقيقى و علم بالواقع الجعلى، فانّ ذلك كله مبنىّ على جعل المؤدى، فيصح أن يقال -بنحو من المسامحة- إنّ للخمر مثلاً فردان: خمر واقعى وخمر جعلى تعبدى، و كذا للعلم فردان: علم بالخمر و علم بالخمر التعبدى. و أمّا بناءً على عدم جعل المؤدى فليس للخمر إلاّ فرد واحد، و هو الخمر الواقعى، والإحراز إنما يتعلق به. نعم: هناك علم

بحجية الطرق والاصول، و هذا غير العلم بالواقع الجعلى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الوجوه أو الأقوال فى قيام الطرق و الأمارات و الاصول التنزيلية مقام القطع ثلاثة:

الأوّل: قيامها مقامه بجميع أقسامه حتّى فيما إذا اخذ موضوعاً على نحو الصفتية.

الثانى: عدم قيامها مقام ما اخذ فى الموضوع مطلقاً ولو على نحو الطريقية والكاشفية.

الثالث: قيامها مقام القطع الطريقى مطلقاً ولو كان مأخوذاً فى الموضوع، و عدم قيامها مقام القطع الصفتى؛ و هذا هو الأقوى، فانّ ما ذكر مانعاً عن قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعاً على وجه الطريقية ـ من استلزام الجمع بين اللحاظ الآلى و الإستقلالى فى لحاظ واحد ـ ضعيف غايته، فانّ الاستلزام المذكور مبنى على جعل المؤدى الذى قد تبين فساده. و أمّا على المختار: من أنّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو نفس الكاشفية و المحرزية والوسطية فى الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان فى صورة العلم، و المفروض أنّ الأثر مترتب على الواقع المحرز، فان ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفية موضوعاً، و بنفس دليل حجية الأمارات و الاصول يكون الواقع محرزاً فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر(١) و تركيب

---

(١) أقول: بعد ما لا يكون فى مفاد الاصول جهة إحراز و تتميم كشف، بل غايته هو الرضا بجرى العمل بعنوان أنه واقع من دون اقتضاء هذا المعنى لإثبات العلم بالواقع الحقيق لا وجداناً و لا تعبداً، و إنما غاية اقتضائه العلم بالواقع التعبدى لا الحقيق؛ و معلوم: أن مثل هذا العلم غير العلم بالواقع الحقيق؛ و حينئذٍ قيام أحدهما مقام الآخر يحتاج إلى جعل آخر و لا يفى به مفاد أدلة الاصول كما هو الشأن لو كان مفاد أدلة الأمارات هو التعبد بكون المؤدى هو الواقع بلا تتميم كشف فيه؛ و حينئذٍ فما افيد بأن الواقع بنفس دليل حجية الأمارات و الاصول محرز صحيح؛ و لكن فى الأمارات يكون الواقع الحقيق محرزاً بالعناية، و فى الاصول كان الواقع التعبدى محرزاً بالوجدان، و لا نفهم أزيد من ذلك.

←

الموضوع من الواقع و الإحراز ليس على حدالموضوع المركب من الأجزاء العرضية كالصلاة، فانّ الاجزاء العرضية تحتاج إلى أن تكون كل منها محرزة بالوجدان، أو بالتعبد، أو بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبد؛ ولا يكون إحراز أحد الأجزاء إحرازاً للآخر أو التعبد بأحدها تعبداً بالآخر، بل يحتاج كل منها إلى تعبد مستقل أو إحراز مستقل؛ وهذا بخلاف التركيب من الشيء و إحرازه، فانه بنفس إحراز ذلك الشيء يتحقق كلا جزئى الموضوع و لا يحتاج إلى إحرازين أو تعبدين، بل لا معنى لذلك، فلو فرض أنّ الشارع جعل الظن محرزاً للواقع فبنفس جعله يتحقق كلا جزئى الموضوع، و لا يحتاج إلى جعلين حتى يقال: إنه ليس فى البين جعلان و الجعل الواحد لا يمكن أن يتكفل كلا الجزئين لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلى و الإستقلالى، حيث إنّ تنزيل الظن منزلة العلم باعتبار المودى يرجع فى الحقيقة إلى تنزيل المظنون منزلة المعلوم، فيكون النظر إلى الظن و العلم نظراً مرآتياً؛ و تنزيل الظن منزلة العلم باعتبار نفسه وبما أنّه جزء الموضوع يرجع فى الحقيقة إلى لحاظ الظن و العلم شيئاً بحيال ذاته، و يكون النظر إليهما نظراً استقلالياً و لا يمكن الجمع بين اللحاظين فى جعل واحد؛ لا لمكان أنّه ليس هناك مفهوم عام يجمعهما، كما يقال: إنّ الجمع بين الشيئن فى استعمال واحد لا يمكن لعدم الجامع بينهما، بل لمكان عدم إمكان الجمع بين اللحاظين لتنا فيهما ذاتاً. و هذا الاشكال قد كان دائراً على ألسنة أهل العلم من زمن الشيخ (قده) إلى زماننا هذا، على ما حكاه شيخنا الاستاذ (مدظله) و قد تبين أنّه لا موضوع لهذا الإشكال و لا محمول، فانّ مبنى الإشكال هو تخيل أن المجعول فى باب الطرق و الأمارات و الاصول هو المؤدى و تنزيله منزلة الواقع و الخلط بين الحكومة الواقعية والحكومة

و ما افيد للحكومة فى المقام إنما يتم فى الأوّل لا الأخير، و لعمرى! أنّ بيان مرامه فى هذه المقامات نحو رمز لا نفهم إلاّ بشرحه، وعليه بشرح مرامه، و إلاّ فلا يكون لهذه البيانات معنى محصّل.

الظاهرية، فيقال: إنّ فى قيام الظن مقام العلم المأخوذ موضوعاً يحتاج إلى تنزيلين: تنزيل المظنون منزلة المقطوع، و تنزيل الظن منزلة القطع؛ و أنت بعد ما عرفت حقيقة المجعول فى باب الأمارات و الاصول ظهر لك: أنّه ليس فى البين تنزيل أصلاً، بل الشارع إنّما أعطى صفة المحرزية للظن، فيرتفع الإشكال من أصله.

فان قلت: هب انّ المجعول فى باب الأمارات و الاصول ذلك، إلاّ أنّ الذى اخذ جزء الموضوع فى ظاهر الدليل هو العلم و الإحراز الوجدانى، و بأىّ دليل تقولون: إنّ الاحراز التعبدى يقوم مقام الإحراز الوجدانى؟

قلت: يمكن التفصى عن هذا بوجوه:

الأوّل: دعوى أنّ المراد من العلم الذى اخذ فى ظاهر الدليل موضوعاً هو العنوان الكلى ـأى عنوان المحرزـ بلا أخذ الإحراز الوجدانى قيداً له(١) غايته أنه لو لا جعل الشارع الطرق و الاصول محرزة كان مصداق عنوان المحرز منحصراً بالمحرز الوجدانى، و بعد ذلك الجعل الشرعى يتحقق مصداق آخر

---

(١) أقول: بعد ما كان المراد من الإحراز الوجدانى بل كل أمرٍ وجدانى ما كان العقل بوجد انه يطبق عنوانه على الموجود، سواء كان الشىء الموجود ذاتياً له أو عرضياً ـكالبياض المجعول للجسم بسبب فى قبال ما فيه البياض باقتضاء ذاته كالثلج مثلًا فانه لا يكون مجعولاً للثلج بل بعين جعل الثلج يتحقق البياضـ فما لا يكون بهذه المثابة قد تقدم أنه لا يطبق العقل عنوانه عليه إلاّ بنحو من الإدعاء و العناية؛ و حينئذٍ فى قبال الإحراز الوجدانى لا يتصور إلاّ الإحراز بالعناية و الإدّعاء؛ و لا يتصور فى البين ثالث، لما عرفت من دوران الأمر فيه بين النفى و الإثبات. و حينئذٍ نقول: إن مرجع الإحراز بالعناية إلى تنزيل عدم الإحراز منزلة الإحراز، كجميع العناوين الإدّعائية؛ و قوام هذا الإدّعاء إنما هو بكون الشىء خارجاً عن حقيقة المنزّل عليه بتمامه؛ و معه كيف يتصور اشتراكهما فى الجامع الحقيقى بواسطة الإدّعاء و التنزيل كى يصير البحث فى المقام لفظياً؟

نعم: لو اريد من الإحراز التشريعى الإحراز الحقيقى بنحو يطبق العقل العنوان عليه بعد الجعل بنحو الحقيقة ـبحيث كان هذا الإحراز مثل البياض المجعول للجسم أمراً وجدانياًـ ففى هذه الصورة صح دعوى الجامع بين الإحراز الذاتى و العرضى بعد اشتراكهما فى صدق الإحراز الوجدانى؛ و لكن أنّى لك بذلك! ثم أنّى لك! اذ لا أظنّ توهّمه من ذى مسكة.

للمحرز، كما هو الشأن فى جميع العناوين الكلية، كما يقال فى الشمس: إنّها كوكب نهارى ناسخ ضوئه وجود الليل و لكن فى الخارج منحصر فى الفرد، فلو فرض أنه وجد فرد آخر مثل هذا الموجود كان أيضاً من مصاديق ذلك العنوان؛ فكذا يقال فى العلم و أنّه عبارة عن عنوان «المحرز» و يكون الموضوع فى الحقيقة هوهذاالعنوان، و بالتعبد الشرعى يتحقق مصداق آخر لعنوان «المحرز» هذا.

و لكن للمنع عن هذاالدعوى مجال، من جهة أنّ هذا فى الحقيقه يرجع إلى البحث اللغوى و أنّ العلم موضوع لكلى المحرز أو لخصوص المحرز الوجدانى، ولا سبيل إلى إثبات أنّه موضوع للعنوان الكلى.

الثانى: دعوى استخراج المناط نظير العلّة المستنبطة، بأن يقال: إنّه و إن كان المأخوذ فى لسان الدليل هو خصوص العلم و الإحراز الوجدانى، إلاّ أنّه نقطع بأنّه ليس للوجدان دخل،بل المناط هوجهة الإحرازالموجودة فى الظن أيضاًبعد اعتباره شرعاً؛ هذا و للمنع عن هذه الدعوى أيضاً مجال، فانّها موقوفة على استخراج المناط القطعى و لا سبيل إلى إثبات ذلك.

الثالث: (و هو الذى يحسم مادة الإشكال) دعوى أنّ ذلك من مقتضيات حكومة أدلة الطرق و الأمارات و الاصول على الواقعيات(١) بالبيان

---

(١) أقول: إنّ من أسّس أساس الحكومة والورود كلماته مشحونة بأنّ مرجع الورود إلى إقتضاء الجعل لتضييق دائرة دليل الإحراز و توسعته حقيقة، و مرجع الحكومة إلى تضييق دائرته عناية و ادّعاء و أنّ لبّه يرجع إلى التخصيص، كما أنّ الأوّل يرجع إلى التخصص على وجه، و إن كان بينهما فرق. و حينئذٍ إذا فرضت فى الطرق أنّها لا تكون إلاّ توسعة فى طريق الواقع بلا حكم ظاهرى و لا تصرف فى الواقع ولو بالعناية، فن أين لمثل هذا الجعل حكومة على الواقع ولو ظاهراً؟ و تسمية التوسعة فى الطريق محضاً بالحكومة الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام اصطلاح جديد ما سمعناه من آبائنا الأولين!

نعم: الحكومة الظاهرية صحيحة بالنسبة إلى مفاد الاصول الذى ليس فيها توسعة إحراز بجعله، و إنما المجعول فيها الأمر بالمعاملة مع أحد الإحتمالين معاملة الواقع، فانّ مرجع ذلك إلى توسعة الواقع بالعناية و ايصاله إلى مرحلة الظاهر و فى ظرف الشك و الإحتمال؛ ثم فى مثله ليس إلاّ العلم الوجدانى بالواقع بالعناية؛ بخلاف الطرق، فانّ نتيجة جعلها هى العلم بالعناية بالواقع الحقيق؛ و من ذلك يقوم مقام العلم الموضوعى، بخلاف

←

المتقدم من معنى الحكومة وأنّها ظاهرية لا واقعية و أنّ حكومتها لأجل كونها واقعة فى طريق إحراز الواقعيات فتكون حاكمة على كلا جزئى الموضوع: من الواقع و من الإحراز؛ بل حكومتها على الواقع لمكان كونها محرزة له، فتكون حكومتها على أحد جزئى الموضوع انّما هى بعناية حكومتها على الجزء الآخر و هو الإحراز، فأىّ أثر رتّب فى الشريعة على العلم بما أنّه محرز يترتب على الطرق و الأمارات و الاصول المحرزة ولو كان ذلك الأثر من جهة دخله فى الموضوع و كونه جزئه، فإنّه يكفى هذاالمقدار من الأثر فى صحة التعبد و لايتوقف على أن يكون تمام الموضوع.

و الحاصل: أنّ نتيجة الحكومة الظاهرية هى التوسعة فى الإحراز و أنّه أعمّ من الإحراز الوجدانى، و إلاّ لم يكن للحكومة معنى، و بملاحظة هذه الحكومة صح أن يقال: إنّ الموضوع هو الأعمّ من الإحراز الوجدانى و هو العنوان الكلى، لكن لا لمكان أنّ معنى العلم ذلك ـ كماهومفاد الوجه الأوّل ـ بل لمكان الحكومة و أنّ نتيجتها تكون ذلك.

فظهر: أنّ فى قيام الطرق و الأمارات و الاصول مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقية لا يحتاج إلى التماس دليل آخر غير أدلّة حجيتها، و أنّ قيامه مقامه من لوازم حجيتها و حكومتها على الأحكام الواقعية بالحكومة الظاهرية

هذا إذا اخذ العلم فى الموضوع على وجه الطريقية، و أمّا اذا لم يؤخذ فى الموضوع أصلاً و كان طريقاً عقلياً محضاً فقيامها مقامه أولى، لأنّ الواقع يكون

الأوّل، فانّه لا يكون نتيجة جعله العلم بالواقع الحقيق لا حقيقة و وجداناً و لا عناية و ادّعاء؛ فيحتاج فى قيامه مقام العلم الموضوعى إلى جعل آخر من تنزيل العلم بالواقع بالعناية منزلة العلم بالواقع الحقيق. ولو فرض مثل هذا الجعل ـ ولو بالملازمة العرفية كما قيل ـ كانت هذه الحكومة حكومة واقعية، و لا معنى لإطلاق الحكومة الظاهرية هنا، و بالله! عليك أن تتأمّل فى ماقيل،ترى بأنّه لا مفهوم محصّل تحت هذه البيانات.

حينئذٍ مرسلاً غير مقيّد بقيد، و المفروض أنّها مثبتة للواقع فلا مانع من قيامه مقامه

و أمّا قيامها مقام القطع المأخوذ على جهة الصفتية فلايمكن، لأنّه يكون حينئذٍ كسائر الصفات النفسانية و مفاد حجية الطرق و الأمارات أجنبى عن إفادة ذلك، فانّ مفادها الوسطية فى الإثبات و إحراز الواقع، و أين هذا من تنزيل الظن منزلة القطع من حيث الصفتية! فقيام الظن مقام القطع من هذهالجهة يحتاج إلى دليل آخر وراء أدلّة الحجية.

و ظاهر عبارة الشيخ (قده) أنّه هو لو قام دليل آخر على قيام الظن منزلة العلم من هذه الجهة يكون مفاد ذلك الدليل مفاد أدلة حجية الطرق و الأمارات من حيث قيامها مقام العلم الطريقى، أى يكون مدلول ذلك الدليل من سنخ مدلول الأمارات من حيث كونه حكماً ظاهرياً

و لا يخفى ما فيه، فإنّه لو فرض أنّه قام دليل على تنزيل الظن منزلة العلم من هذه الجهة يكون ذلك من التنزيل الواقعى و التعميم فى ناحية الموضوع واقعاً من قبيل قوله «الطواف بالبيت صلاة» و ليس ذلك من الحكم الظاهرى، لما تقدم من أنّ الحكم الظاهرى ما كان فى طول الواقع و واقعاً فى طريق إحرازه، و أين هذا من تنزيل صفة مقام صفة اخرى، فإنّ الظن حينئذٍ لم يعتبر من حيث إحرازه للمتعلق، بل من حيث إنّه صفة، فيكون فى عرض العلم موضوعاً واقعياً لحكم واقعى، و ذلك واضح.

والذى يسهّل الخطب أنه لم نعثر فى الفقه على مورد اخذ العلم فيه موضوعاً على وجه الصفتية؛ و الأمثلة التى ذكرها الشيخ (قده) فى الكتاب ليس شىء منها من هذا القبيل؛ فانّ العلم فى باب الشهادة اخذ من حيث الطريقية؛ و لذا جاز الشهادة فى موارد اليد، كما دلّت عليه رواية «حفص»(١) و فى باب

(١) الوسائل: الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى الحديث٢

الركعتين الأوّلتين لم يؤخذ فيهما على نحو الصفتية، بل على نحو الطريقية، كما يدلّ على ذلك بعض الأخبار الواردة فى ذلك الباب مثل قوله عليه السّلام: «حتى تثبتها أو تحرزهما»(١) و أمثال ذلك من التعبيرات الظاهرة فى أنّ العلم اعتبر من حيث الطريقية. و بالجملة: ظاهر العلم مهما اخذ فى لسان الدليل هو العلم الطريقى؛ و إرجاعه إلى العلم الصفتى يحتاج إلى قرينة لم نعثر عليها فى شيء من المقامات

ثم إنّ للمحقق الخراسانى (قده) كلام فى حاشيته على «الفرائد» فى وجه قيام الطرق و الاصول مقام القطع بجميع أقسامه، حتى ما اخذ على وجه الصفتية (وقد عدل عنه فى الكفاية) و حاصل ما أفاده فى «الحاشية» هو أنّ أدلّة الطرق و الأمارات إنّما توجب تنزيل المؤدى منزلة الواقع، و لمكان العلم بحجية الأمارات يتحقق العلم بالمؤدى و أنّه بمنزلة الواقع، و هناك ملازمة عرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع و تنزيل العلم بالمؤدى و أنّه بمنزلة الواقع منزلة العلم بالواقع، فيتحقق كلا جزئى الموضوع بلا استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلى والإستقلالى، فإنّ أدلة الأمارات لم تتكفل إلاّ لتنزيل المؤدى فقط، و كان تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع بالملازمة العرفية بين التنزيلين، فكأنه تحقق كل جزء من جزئى الموضوع بدليل يخصه، كما أنّه لو قام دليل بالخصوص فى ما اخذ العلم جزء الموضوع على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فانه بدلالة الإقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية لابد من تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع، لأنّ المفروض أنّه لا أثر للواقع حتى ينضم إليه العلم؛ هذا إذا قام دليل بالخصوص على تنزيل المؤدى فيما اخذ العلم جزء الموضوع.

و أمّا الأدلة العامة لحجية الطرق و الأمارات فدلالة الإقتضاء لا تقتضى ذلك، لأنّه لو لم ينزل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع لا يلزم لغوية

---

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الخلل الحديث ١٥

جعل الحجية، إذ يبقى لها مورد، وهوماإذاكان الأ ثر مترتباً على نفس المؤدى بلا دخل للعلم فيه؛ و لكن مع ذلك الملازمة العرفية تقتضى تنزيل أحد العلمين منزلة الآخر.

هذا حاصل ما أفاده فى «الحاشية» وردّه فى «الكفاية» بما حاصله:

انّ ذلك يستلزم الدور المحال(١) فانّ تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيما كان للعلم دخل لا يمكن إلاّ بعد تحقق العلم فى عرض ذلك التنزيل، فإنّه ليس للواقع أثر يصح بلحاظه التنزيل، بل الأ ثـرمترتب على الواقع و العلم به، و المفروض أنّ العلم بالمؤدى يتحقق بعد تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فيكون التنزيل موقوفاً على العلم و العلم موقوفاً على التنزيل؛ و هذا دور محال، هذا

و لكن لا يخفى عليك: أنّه لا ينحصر الإشكال على ما أفاده فى «الحاشيه» بالدور، بل مضافاً إلى الدور يرد عليه:

أوّلاً: انّ ذلك مبنيّ على أن يكون المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو المؤدى، و قد تقدم فساده و أنّ جعل المؤدى يوجب التصويب(٢) و يقتضى أن تكون الحكومة واقعية لا ظاهرية، و هذا ينافى ما عليه المخطئة، و سيأتى أيضاً تفصيل ذلك (إن شاءالله تعالى) فى باب جعل الطرق و الأمارات.

و ثانياً: انّ المفروض أنّ الموضوع مركّب من العلم و متعلقه، و

---

(١) أقول: عمدة الإشكال فيما افيد فى دعوى الملازمة العرفية، و إلاّ فمع الإلتزام به فانّما يرد إشكال الدور على فرض الإحتياج فى صحة التنزيل إلى فعلية الأثر للجزء الآخر، و إلاّ فلو قلنا بأن أثر الجزئية هى القضية التعليقية من أنّه لو انضم إليه الجزء الآخر ليجب فعلاً و أنّه يكفى لصحة التنزيل هذا المقدار الناشى من جعله جزءً، فلا دور، لعدم توقفه على فعلية الجزء الآخر.

(٢) أقول: لو كان نتيجة جعل المودى منزلة الواقع حكماً مستقلاً عن إرادة مستقلة لا يلزم تصويب، بل غاية الأمر جعل حكم ظاهرى فى طول الواقع، كما سيأتى بيانه (إن شاءالله تعالى) فضلاً عن أن يكون نتيجته جعل حكم طريق ـ الذى عبارة عن حكم و خطاب ظاهرى ـ مبرز للإرادة الواقعية، بل الحكم الواقعى أيضاً، لأنّه تتم مع إرادته، كما هو الشأن فى جميع الخطابات الايجابية الظاهرية و غيرها، كما سيجىء شرحها فى بحث الظن (إن شاءالله) فتدبر.

التركيب من العلم و متعلقه ليس على حد سائر الموضوعات المركبة من الامور المتباينة كالصلاة، فانّ المركب من الامور المتباينة يقتضى أن يكون لكل من الأجزاء إحراز يخصه، و قد يكون إحراز بعض الأجزاء متقدماً زماناً أو رتبة على إحراز الجزء الآخر، ولا يتوقف إحراز أحدها على إحراز البقية. نعم: الأثر يتوقف على إحراز الجميع، إمّا بالوجدان، و إمّا بالتعبد؛ و هذا بخلاف الموضوع المركب من العلم و متعلقه(١) فانّه لا يمكن أن يتعلق بكل من العلم و المتعلق إحراز يخصه، إذ ليس للإحراز إحراز و لا يتعلق العلم بالعلم، بل بنفس إحراز المتعلق يتحقق كلا جزئى المركب فى زمان واحد و فى مرتبة واحدة، و لا يعقل أن يتقدم إحراز المتعلق على إحراز الجزء الآخر؛ و إحراز المتعلق، إمّا أن يكون بالعلم الوجدانى كما إذا علم وجداناً بالملكية فيجوز له الشهادة لصاحبها ـبناء على أخذ العلم جزءً لموضوع الشهادةـ و إمّا أن يكون بالتعبد الشرعى بجعل ما يكون محرزاً للمتعلق، فيتحقق أيضاً كلا الجزئين بنفس الجعل الشرعى كما كان يتحقق بالعلم الوجدانى. و هذا إنّما يستقيم بناءً على بيّناه: من أنّ المجعول فى باب الطرق و الأمارات نفس الوسطية فى الإثبات و المحرزية للمتعلق، فيتحقق كلا جزئى الموضوع بنفس هذا الجعل، بلا حاجة إلى جعلين و لحاظين

و أمّا لو بنينا على تعلق الجعل بالمؤدى: فهذا الجعل بنفسه لا يوجب تحقق كلا الجزئين، إذالإحراز لم يتحقق بهذا الجعل، وبعد ذلك يستحيل أن يتحقق جزئه الآخر، لما عرفت: من أنّ الموضوع المركب من الإحراز و متعلقه

(١) أقول: هذا البيان صحيح على مبناك : من كون دليل الأمارة ناظراً إلى تتميم الكشف و جاعلاً لإحراز الواقع تشريعاً و ادعاءً؛ و أما بناءً على مسلك استادنا: من تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فلا يكون فى البين جعل إحراز تشريعاً؛ و إنّما الحاصل من التنزيل المزبور الإحراز الوجدانى بالواقع التعبدى، و هو جزء الموضوع، فيحتاج جزئه الآخر إلى جعل آخر؛ و هذا الجعل لا يفى به لولا دعوى الملازمة العرفية الممنوعة؛ مع الإغماض عن الدور المزبور الذى اعترفت به؛ كما أنّك أيضاً اعترفت بأن الإشكال يرد على تنزيل المؤدى؛ فرجع هذا الإشكال إلى الإشكال السابق عليه، فلا حاجة إلى تكثيره.

يتحقق كلا جزئيه فى مرتبة واحدة و لا يتقدم إحراز أحدهما على الآخر، و لا يمكن أن يصير الإحراز بشىء آخر غير الملكية مثلاً فى المثال المتقدم جزء موضوع الشهادة بعد ما اخذ جزء الموضوع هو إحراز نفس الملكية، والإحرازالحاصل من تنزيل المؤدى هو إحراز الحجية و العلم بها، و أين ذلك من العلم بالملكية؟ و كيف ينضم العلم بالحجية إلى الملكية التى هى مؤدى الأمارة و يلتئم جزئى الموضوع من الإحراز و الملكية، مع أنّ الموضوع هو إحراز الملكية(١) فتأمل.(٢)

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ قيام الطرق والاصول مقام العلم الطريقى لا يحتاج إلى كلفة جعلين و لحاظين، بل نفس أدلة حجيتها تفى بذلك بعد ما كانت حجيتها عبارة عن وسطيتها فى الإثبات و وقوعها فى طريق إحراز الواقع و كونها محرزة له ـ كما هو الشأن فى الطرق العقلائية ـ بل الظاهر أنّه ليس للشارع طريق مخترع، بل الطرق الشرعية كلها إمضاء لما فى يد العقلاء من الطرق المحرزة لمؤدياتها، و لكونها واقعة فى طريق إحراز الواقع كان حكومتها حكومة ظاهرية؛ و يستقيم حينئذٍ جميع ما فرّع على ذلك مما يقتضيه اصول المخطئة من عدم الإجزاء و إيجاب الإعادة والقضاء عند المخالفة؛ و هذا بخلاف ما إذا كان المجعول هو المؤدى، فانّه يكون من الحكومة الواقعية و لابد حينئذٍ من القول بالإجزاء، و يكون ذلك من التصويب المعتزلى. على ما سيأتى تفصيله.

ثم إنّ شيخنا الاستاد (مدظله) قد تعرض فى المقام لوجه حكومة الأمارات على الاصول، و حكومة الأمارات و الاصول بعضها على بعض، و أنّ

---

(١) وجهه: هو أنّ المدعى تنزيل الشارع العلم بالحجية والمؤدّى منزلة العلم بالملكية؛ ولا إشكال فى أنّه يمكن للشارع هذا التنزيل، والمفروض دعوى الملازمة العرفية على هذا التنزيل؛ فينبغى الاشكال فى الملازمة العرفية وأنه ليس هناك ملازمة؛ ولكن بعد تصديق الملازمة وأنّ المجعول هو المؤدى لا يرد عليه الاشكال الأخير؛ فالذى يرد عليه منع كون المجعول هو المؤدى، ثم منع الملازمة العرفية، ثم استلزام ذلك الدور(منه).

(٢) أقول: رحمة الله عليك! حيث نبهت وجئت بما فيه فى شرح التأمل، و لكن ياليت قنعت فى الإشكال بالأوّلين دون الأخير!.

الحكومة فى الجميع تكون حكومة ظاهرية و من شؤون حكومتها على الواقعيات؛ و نحن قد استقصينا الكلام فى ذلك فى خاتمة الإستصحاب فراجع(١) هذا تمام الكلام فى أقسام القطع و أحكامها

و أمّا الظن: فجمل الكلام فيه، هو أنّ الظن ليس كالعلم حجيته منجعلة و من مقتضيات ذاته، بل لابد و أن تكون حجيته بجعل شرعى.

و ما يقال: من أنّ الظن فى حال الإنسداد على الحكومة يكون حاله كالعلم لم تكن حجيته بجعل شرعى بل عقلية محضة و ليس مورداً لحكم شرعى ـو لو بقاعدة الملازمةـ فضعيف غايته، فإنّ الظن لا يكون حجة عقلية فى شيء من الحالات، و لا تكون منجعلة كالعلم؛ و اعتبار الظن فى حال الإنسداد بناء على الحكومة ليس معناه حجية الظن عقلاً بحيث يقع فى طريق إحراز الواقعيات و إثبات التكاليف به، بل معناه كفاية الإمتثال الظنى فى الخروج عن عهدة التكاليف المعلومة إجمالاً، فالحكم العقلى واقع فى طريق الإمتثال و الإطاعة، لا فى طريق الإثبات والإحراز حتى يكون الظن حجة عقلية؛ و سيأتى توضيح ذلك مفصلاً (إن شاءالله تعالى) فى محلّه(٢) و بالجملة: حجية الظن لا تكون منجعلة فى شيء من الحالات، بل إمّا أن يكون حجة شرعية، و إمّا أن لا يكون، و لا ثالث لهما

ثم ما يكون حجة شرعية لإثبات متعلقه و واقعاً فى طريق إحرازه تارة: يؤخذ موضوعاً لحكم آخر غير حكم متعلقه لا يضاده و لا يماثله، كما إذا قال «إذا ظننت بعدد ركعات الصلاة يجب عليك التصدق» حيث إنّ الظن الذى هو حجة فى عدد ركعات الصلاة و محرز لها شرعاً اخذ موضوعاً لوجوب

---

(١) أقول: و لقد راجعنا إلى الإستحصاب، فما كان هناك شيء زائد عماهنا.

(٢) أقول: هذا المشرب يرجع إلى التبعيض فى الإحتياط، و سيجيء (إن شاءالله) أنّ ذلك لا يناسب مع كثير من الشبهات المتعلقة بدليل الإنسداد أيضاً.

التصدق. و اخرى: يؤخذ موضوعاً لما يضاد حكم متعلقه. و ثالثة: لما يماثله. و رابعة: يؤخذ موضوعاً لنفس حكم المتعلق، هذا فيما إذا كان حجة شرعية لإثبات متعلقه؛ و كذا الحال فيما إذا لم يكن حجة شرعية، فانّه يجرى فيه هذه الأقسام الأربعة.

و على جميع التقادير: تارة يؤخذ على وجه الصفتية، و اخرى على وجه الطريقية، تمام الموضوع أو جزئه؛ و لكن هذه غالباً مجرد تصورات لا واقع لها، بل بعضها محال لا يعقل. والذى هو واقع فى الشريعة ليس إلاّ اعتبار الظن على وجه الطريقية و الكاشفية و المحرزية لمتعلقه الذى هو مفاد أدلة حجية الطرق و الأمارات، من دون أن يؤخذ الظن موضوعاً لحكم آخر. هذا هو الواقع.

و أمّا الذى يمكن أن يقع عليه: فهو أنّه لا إشكال فى إمكان أخذه موضوعاً لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه و لا يماثله، سواء كان الظن حجة و طريقاً شرعاً إلى متعلقه أو لم يكن، و سواء اخذ على وجه الصفتية أو الطريقية، و سواء كان تمام الموضوع أو جزئه ـ على إشكال فيما اخذ تمام الموضوع على وجه الطريقية ـ و قد تقدم فى العلم(١).

و أمّا أخذه موضوعاً لمضاد حكم متعلقه فلا يمكن مطلقاً، من غير فرق بين أن يكون حجة لاثبات متعلقه أو لم يكن، و من غير فرق بين أخذه على وجه الصفتية أو الطريقية، تمام الموضوع أو جزئه، لأنّه يلزم اجتماع الضدين ولو فى الجملة(٢) و فى بعض الموارد على كل حال؛ و لا يندرج فى مسألة اجتماع الأمر و النهى كما توهم، فانّ مسألة اجتماع الأمر و النهى إنّما هى فيما

---

(١) أقول: قد تقدم دفعه أيضاً.

(٢) أقول: هذا صحيح لو كان أخذ عنوان المظنونية بنحو الجهة التقييدية؛ و إلاّ فلو كان بنحو التعليل، فلا بأس بأخذه فى الموضوع بنفس ذاته مع عدم حجيته شرعاً. نعم: مع حجيته يستحيل أخذه كذلك بنحو الجزئية أو التمامية صفة أو طريقاً.

إذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس متعلق التكليف، و هو الفعل الصادر عن المكلف ـ كالصلاة و الغصب ـ بالشرائط المتقدمة فی محله، و أين هذا مما نحن فيه مما يؤخذ الظن موضوعاً لمضاد حكم متعلقه؟ فانّه يلزم اجتماع الأمر و النهی فی محل واحد؛ مثلاً لو فرض أنّ حكم الخمر واقعاً هو الحرمة و حكم مظنون الخمرية هو الوجوب، ففی صورة مصادفة الظن للواقع يلزم اجتماع الوجوب والحرمة، بل فی صورة أخذ الظن جزء الموضوع دائماً يلزم اجتماع الضدين فی الواقع و عالم الجعل.

هذا إذا تعلق الظن بموضوع خارجی، و كذا لو تعلق بحكم شرعی، كما لو فرض أنّ حكم صلاة الجمعة هو الوجوب والظن بهذا الوجوب اخذ موضوعاً للحرمة، فانّه يلزم أيضاً اجتماع الضدين فی صلاة الجمعة على كل حال؛ و ذلك واضح.

و أمّا لو اخذ موضوعاً لمماثل حكم متعلقه، فإن لم يكن الظن حجة شرعية لإثبات متعلقه فلا مانع من أخذه كذلك، غايته أنّه فی صورة مصادفة الظن للواقع يتأكد الحكمان، كما هو الشأن فی اجتماع كل عنوانين على موضوع واحد؛ و لا يلزم اجتماع المثلين، فإنّ اجتماع المثلين المستحيل إنّما هو فيما إذا تعلق حكم على موضوع بعنوان ثم يتعلق حكم آخر مماثل لذلك الحكم على ذلك الموضوع بذلك العنوان. وأمّا إذا تعلق حكم على موضوع مع قطع النظر عن الطوارى ثم تعلق حكم مماثل على ذلك الموضوع باعتبار الطوارى، فهذا ليس من اجتماع المثلين ولو كانت النسبة بين ذلك الموضوع و بين الطوارى العموم المطلق، فانّه فی صورة الإجتماع يتأكد الحكمان(١) و يتولد منهما حكم واحد آكد، كما فی موارد تعلق

---

(١) أقول: لا مجال فی أمثال المقام بالإلتزام بالتأكد، حيث إن التأكد يقتضی وحدة الوجود و هو ينافی طولية الحكمين، بحيث يكون مجال تخلل الفاء، إذ مع هذا التخلل لا يتصور الإتحاد كی يتصور التأكد؛ فالأولى فی

←

النذر بالواجب ـحيث يتأكد الوجوبـ و تعلق الظن بشيء من الطوارى، فيمكن أن يكون حكم الخمر واقعاً هو الحرمة و مظنون الخمرية أيضاً حكمه الحرمة و فى صورة مصادفة الظن للواقع يتأكد حرمته؛ هذا إذا لم يكن الظن طريقاً محرزاً لحكم متعلقه و لم يكن حجة شرعية لذلك.

و أمّا الظن المحرز لمتعلقه و ما يكون حجة شرعية عليه: فلا يمكن أن يؤخذ موضوعاً لحكم المماثل، فإنّ الواقع فى طريق إحراز الشيء لا يكون من طوارى ذلك الشيء، بحيث يكون من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث ملاك فى ذلك الشيء غير ما هو عليه من الملاك؛ فلو كان حكم الخمر فى الواقع هو الحرمة فلا يمكن أن يكون إحراز تلك الحرمة موجباً لطروّ حكم آخر على الخمر المحرز، لأنّ الحكم الثانى لا يصلح لأن يكون باعثاً و محركاً لإرادة العبد، فإنّ الإنبعاث إنّما يتحقق بنفس إحراز الحكم الواقعى المجعول على الخمر، فلا معنى لجعل حكم آخر على ذلك المحرز، و لذلك لا يعقل أخذ العلم موضوعاً لحكم مماثل للمتعلق أو لحكم المتعلق، من جهة أنّ العلم بالشيء لايكون من طوارى ذلك الشيء الموجبة لملاك آخر غير ما هو عليه.

والفرق بين العلم و الظن، هو أنّه فى العلم مطلقاً لا يمكن، لكون إحرازه ذاتياً له؛ بخلاف الظن، فانّه فيما اخذ حجة شرعية لا يمكن، و فيما لا يؤخذ يمكن بالبيان المتقدم.

فتحصّل: أنّ أخذ الظن موضوعاً لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه و لا يماثله بجميع أقسامه يمكن، وهى ستة: فان أخذ الظن موضوعاً لحكم آخر، إمّا

هذه الصورة التفرقة بين كون الظن المزبور من الجهات التقييدية أو التعليلية ـ بجوازه فى الثانى دون الأوّل ـ كما سيجىء توضيح هذا المحال فى بحث التجرى (إن شاء الله تعالى).

و العجب أنه جعل باب النذر أيضاً من باب التأكد مع أنّ النذر من الجهات التعليلية! و إلاّ فلا مدفع للإشكال بعد بطلان التأكد فى الطولين إلاّ بنحو أسّسناه فى باب التجرى: من طولية العنوانين مع وحدة المعنون، كما سيجىء شرحه (إن شاء الله تعالى).

أن يكون على وجه الصفتية و إمّا أن يكون على وجه الطريقية. و الصفتية إمّا أن تكون تمام الموضوع و إمّا أن تكون جزئه. و أمّا أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية فقد عرفت الإشكال فيه.

و الموضوع فى كل من هذه الأقسام الثلاثة، إمّا أن يكون هو الظن المجعول حجة شرعية لمتعلقه، و إمّا الظن الغير المجعول، فتكون الأقسام ستة. هذا فى الظن المأخوذ موضوعاً لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه و لا يماثله

و أمّا أخذه موضوعاً لمضاد حكم متعلقه: فقد عرفت أنّه لا يعقل بجميع أقسامه. و أخذه للمماثل فقد عرفت أيضاً إمكانه على بعض الوجوه.

و أمّا أخذه موضوعاً لنفس متعلقه إذا كان حكماً، كما لو قال: «إذا ظننت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بذلك الوجوب الذى ظننت به» فإن كان ذلك بنتيجة التقييد فلا محذور فيه، إذ لا يزيد الظن عن العلم؛ وفى العلم قلنا إنّه يمكن أن يؤخذ كذلك بنتيجة التقييد كما تقدم، و إن كان بالتقييد اللحاظى فهو مما لا يمكن لاستلزامه الدور كالعلم، من غير فرق بين الظن المعتبر و غير المعتبر، بل فى الظن المعتبر لا يمكن ولو بنتيجة التقييد؛ فإنّ أخذ الظن حجة محرزاً لمتعلقه معناه أنّه لا دخل له فى المتعلق إذ لو كان له دخل فى المتعلق لما اخذ طريقاً محرزاً للمتعلق، فأخذه محرزاً مع أخذه موضوعاً يوجب التهافت ولو بنتيجة التقييد، وذلك واضح.

فذلكة:

قد اختلف بيان شيخنا الاستاد (مد ظله) فى أقسام الظن المأخوذ موضوعاً، و ما بيّنه أخيراً هو أنّ الظن الغير المعتبر لا يصح أخذه موضوعاً على وجه الطريقية، لا لمماثل حكم متعلقه و لا لمخالفه، فإنّ أخذه على وجه الطريقية يستدعى اعتباره، إذ لا معنى لاعتبار الظن إلا لحاظه طريقاً؛ فحينئذٍ تكون الأقسام ثمانية أو سبعة، فإنّ الظن، إمّا أن يؤخذ موضوعاً لمماثل حكم

المتعلق، و إمّا أن يؤخذ موضوعاً لمخالفه، و الأوّل لا يمكن إلاّ إذا كان الظن غير معتبر، إذالظن المعتبر لا يصلح لأن يؤخذ موضوعاً لحكم المماثل ـعلى ما تقدم بيانه ـ فالمأخوذ لحكم المماثل لابد و أن يكون الظن الغير المعتبر و يلزمه أن يكون ملحوظاً على وجه الصفتية، لما تقدم: من أنّ لحاظه على وجه الطريقية يستدعى اعتباره، و المفروض أنّه غير معتبر؛ وحينئذٍ فالذى يمكن من هذا قسمان:

الأوّل: أخذه تمام الموضوع على وجه الصفتية، بأن يكون الخمر حراماً و مظنون الخمرية أيضاً حراماً، صادف الظن للواقع أو خالفه.

الثانى: أخذه جزء الموضوع على وجه الصفتية، بأن يكون الخمرحراماً و الخمر المظنون أيضاً حراماً. و لا إشكال فى كل من القسمين؛ أمّا فى الأوّل: فلأن النسبة تكون حينئذٍ العموم من وجه، وفى مورد الإجتماع يكون الحكم آكد، كما فى مثل قوله: أكرم العلماء و أكرم الهاشميين. و أما فى الثانى: فربّما يتوهم لغويّة الحكم المماثل، من جهة أن الحكم الأوّلى المجعول لذات الخمر محفوظ فى حال العلم و الظن و الشك، فجعل حكم آخر على الخمر المظنون لغو لا أثر له.

و لكن يدفعه: أنّه يكفى فى الأثر تأكد الحرمة فى صورة تعلق الظن بالخمر، و تكون مثلاً واجدة لعشر درجات من المفسدة، بخلاف ما إذا لم يتعلق الظن به، فانّه يكون واجداً لخمس درجات؛ و ربّما لا يقدم الشخص على ما يكون مفسدته عشر درجات مع إقدامه على ما يكون خمس درجات؛ وهذا المقدار من الأثر يكفى بعد إمكان أن يكون الظن من العناوين الثانوية الموجبة للمصلحة والمفسدة؛ فالإنصاف أنّه لا إشكال فى شىء من هذين القسمين. هذا إذا اخذ موضوعاً لحكم المماثل.

و أمّا إذا اخذ موضوعاً لحكم المخالف: فإن لم يكن الظن حجة فهو كأخذه لحكم المماثل لابد وأن يكون على وجه الصفتية تمام الموضوع أو جزئه، و إن كان الظن حجة فيمكن أخذه على وجه الصفتية و يمكن أخذه على وجه

الطريقية، و فى كل منهما إمّا أن يكون تمام الموضوع و إمّا أن يكون جزئه (على إشكال فى إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية، قد تقدم فى العلم) فتكون أقسام الظن الغير المعتبر أربعة و أقسام الظن المعتبر أيضاً أربعة بناء على إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية، و إلاّ فالأقسام سبعة. هذا بناء على عدم صحة أخذ الظن الغير المعتبر موضوعاً على وجه الطريقية لحكم المماثل أو المخالف، و إلاّ فتكون الأقسام عشرة؛ مضافاً إلى ما اعتبر طريقاً محضاً لمتعلقه و كاشفاً عنه و محرزاً له من دون أخذه موضوعاً لحكم أصلاً.

و الظاهر: أن تكون الأقسام العشرة كلها تصورات لا واقع لها فى الشريعة، و الموجود فيها هو اعتبار الظن طريقاً محضاً، و يقوم مقامه ساير الطرق العقلية و الشرعية و الاصول المحرزة

و لا يخفى عليك: أنّ عبارة الشيخ (قده) فى بيان أقسام الظن لا تخلو عن اضطرب و إغلاق، فعليك بالتأمل فيها. هذا تمام الكلام فى القطع بأقسامه، و الظن بأقسامه.

المبحث الرابع

فى استحقاق المتجرى للعقاب

إعلم: أنّ القائل باستحقاق المتجرى للعقاب لابدّ له من أن يستند إلى إحدى الجهات الأربع: بعضها اصولية و بعضها كلامية و بعضها فقهية.

الجهة الاولى: دعوى أنّ الخطابات الأوّلية تعم صورتى مصادفة القطع للواقع و مخالفته. و يندرج المتجرى فى عموم الخطابات الشرعية حقيقة، ببيان أنّ التكليف لابدّ و أن يتعلق بما يكون مقدوراً للمكلف، و التكليف الذى له

تعلق بموضوع خارجى كقوله« لا تشرب الخمر، و صلّ فى الوقت» و إن كان وجوده الواقعى مشروطاً بوجود ذلك الموضوع(١) من غير دخل للعلم و الجهل فى ذلك، إلاّ أنّ مجرد الوجود الواقعى لا يكفى فى انبعاث المكلف و حركة إرادته نحوه، فإنّ الحركة و الإنبعاث إنما يكون بالوجود العلمى، ولا أثر للوجود الواقعى فى ذلك؛ فالعلم و إن كان بالنسبة إلى الموضوع طريقاً، إلاّ أنّه بالنسبة إلى الإختيار و الإرادة و الإنبعاث يكون موضوعاً، و متعلق التكليف إنّما يكون هو الإختيار و الإنبعاث الناشى عن العلم بالموضوع و التكليف، و هذا المعنى موجود فى كلتى صورتى مصادفة العلم للواقع و مخالفته، فإنّه فى صورة المخالفة قد تحقق اختيار شرب ما احرز أنّه خمر؛ و الفرق بين الصورتين ليس إلاّ مصادفة العلم للواقع فى إحديهما و مخالفته له فى الاخرى، و المصادفة و المخالفة ليست اختيارية، فلا تصلح لأن يتعلق بها التكليف، فالذى يصلح لأن يتعلق به التكليف ليس إلّا اختيار شرب ما احرز أنّه خمر، فيكون مفاد قوله: لا تشرب الخمر مثلاً ـبعد ضم المقدمة العقلية إليه: من أن متعلق التكليف لابد و أن يكون أمراً مقدوراً و ليس هو إلاّ الاختيار و الإنبعاث نحو ما علم أنّه موضوع

---

(١) أقول: بعد الاعتراف بأنّ الخمر بوجوده الواقعى كان شرطاً للتكليف، فضم المقدمة الاخرى لا ينتج إلافعلية التكليف فى ظرف العلم المصادف لا المطلق، فاستنتاج هذه النتيجة ينافى دخل الخمرية الواقعية فى شرط التكليف؛ فهذه الكلمات مختلة النظام فى أصل التقريب، كما أن فى جعل الإختيار و الإنبعاث تحت التكليف مسامحة اخرى، إذ هذه باصطلاحه من الطوارى اللاحقة للتكليف فيلحق بالإنقسامات اللاحقة؛ مضافاً إلى أن التكليف بشيء إذا كان من شأنه الدعوة فلاجرم يكون المدعو إليه عنواناً فى طول عنوان المعروض وإن كان العنوانين متحدين ذاتاً و منشأ؛ فما هو المعروض لا يعقل أخذ الإرادة فيه ولو قيداً، لأنّ الإرادة الناشئة عن غير دعوة التكليف أجنبية عن التكليف والإرادة الناشئة عن التكليف معلول التكليف، فكيف يكون قيد موضوعه؟ فما توهم فى دفع المقدمة الاولى مندفع بهذا الكلام، إذا لفعل الصادر عن الإرادة الناشئة عن دعوة التكليف معلول التكليف لا معروضه، فلا محيص من تجريد المعروض عن الإرادة رأساً، كما لا يخفى على الناظر الدقيق؛ وحينئذٍ هذا البرهان شاهد خروج الإرادة عن حيّز التكليف لا جهة الغفلة؛ كيف وكثيراً ما نلتفت إلى إرادتنا حين الإمتثال، كما فى العبادات خصوصاً عند الإخطارى فى النية.

التكليف ـ هو لا تختر شرب ما أحرزت أنّه خمر؛ وهذا المعنى كما ترى موجود فى المتجرّى.

و لعلّه إلى ذلك يرجع ما أفاده الشيخ (قده) من الوجه العقلى فى استحقاق المتجرى للعقاب، من قوله: «و قد يقرّر دلالة العقل على ذلك بأنّا إذا فرضنا شخصين قاطعين الخ» فانه يمكن أن يكون (قده) فى مقام بيان اندارج المتجرّى تحت الخطابات الأوّلية، كما أنّه يمكن أن يكون فى مقام بيان كون المتجرّى عاصياً حكماً و إن لم يكن عاصياً حقيقة ـ على ما سيأتى فى الجهة الثالثة ـ.

و على كل حال: ترجع هذه الدعوى إلى أنّ متعلق التكليف هو القدر الجامع بين مصادفة القطع للواقع و مخالفته، بعد ما كانت المصادفة و المخالفة غير اختيارية، والقدر الجامع ليس إلاّ تحريک العضلات نحو ما احرز أنّه خمر و اختيار شرب ذلك، فيكون المتجرّى عاصياً حقيقة و مخالفاً للخطاب النفس الأمرى.

و حاصل هذه الدعوى تتركب من مقدمتين:

الاولى: دعوى أنّ متعلق التكليف هو الإنبعاث و حركة الارادة و الاختيار نحو ما احرز أنه من مصاديق الموضوع الذى تعلق به التكليف الواقعى.

الثانية: دعوى أنّ الاحراز و العلم يكون موضوعاً على وجه الصفتية بمعنى الإختيار و الإرادة، و إن كان طريقاً بالنسبة إلى الموضوع. و لا يخفى عليك ما فى كلتى المقدمتين من المنع.

أمّا فى الاولى: فلأنّ المتعلق هو الفعل الصادر عن إرداة و اختيار لا نفس الإرداة و الإختيار، فانّ الإرادة و الإختيار تكون مغفولة عنها حين الفعل و لا يلتفت الفاعل إليها، فلا يصلح لأن يتعلق التكليف بها، فاذا كان متعلق التكليف هو الشرب المتعلق بالخمر الصادر عن إرادة واختيار فالمتجرّى لم يتعلق شربه بالخمر.

و أمّا فى الثانية: فلأنّ الإرادة و إن كانت تنبعث عن العلم، لكن لا

بما أنّه علم و صورة حاصلة فى النفس(١) بل بما أنّه محرز للمعلوم؛ فالعلم يكون بالنسبة إلى كل من الإرادة و الخمر طريقاً، بل العلم يكون فى باب الإرادة من مقدمات وجود الداعى، حيث إنّه تتعلق الإرادة بفعل شيء بداعى أنّه الشيء الكذائى، و هذا الداعى ينشأ عن العلم بأنّه الشيء الكذائى.

و الحاصل: أنّ دعوى اندراج المتجرّى فى الخطابات الأوّلية لا يمكن إلاّ بأن يكون التكليف متعلقاً بالعنوان الجامع والقدر المشترك بين مصادفة القطع للواقع ومخالفته؛ والقدر الجامع المتصور ليس إلاّ إرادة شرب الخمر المحرز خمريته، فإن هذا هو الجامع بين الصورتين.

و أمّا لو فرض أنّ التكليف لم يتعلق بالإرادة و تعلق بشرب الخمر، فلا ينتج ما أراده المدعى، لأنّ المتجرّى لم يشرب الخمر ولو فرض أنّ العلم فى باب الارادة اخذ موضوعاً على نحو الصفتية، إذ غايته أنّه يعتبر العلم بارادة شرب الخمر، إلاّ أنّ الارادة لو لحظت مرآتاً للمراد و هوشرب الخمر و لم يتعلق التكليف بنفسها، و فى صورة المخالفة لم يتحقق المراد فلم يأت بما هو متعلق التكليف. و كذا لو فرض أنّ الإرادة لو لحظت معنى اسميّاً و كانت هى متعلق التكليف، و لكن العلم اخذ موضوعاً فى باب الإرادة على نحو الطريقية و الكاشفية عن المراد، فانّ متعلق التكليف يكون حينئذٍ هوحرمة إرادة شرب الخمر الذى علم بخمريته على وجه يكون العلم طريقاً إلى الخمر الواقعى؛ و المتجرّى و إن أراد شرب الخمر الذى احرز خمريته، إلاّ أنّ إحرازه لم يقع طريقاً إلى الخمر الواقعى، لأنّه لم يؤدّ إلى الخمر الواقعى؛ فدعوى المدعى لا تتم إلاّ بأخذ

---

(١) أقول: مجرد طريقية العلم لا يقتضى المصادفة للواقع، كما أنّ أخذ الجامع بين المصادف والمخالف لا يقتضى أخذ العلم على وجه الصفتية؛ فما فى هذه الكلمات أيضاً من نحو هذه التعبيرات لا يخلو عن اغتشاش، بل الأولى أن يقال: مع فرض دخل الخمر بعنوانه الواقعى فى التكليف لا يعقل تعلقه بمعلوم الخمرية مطلقاً، فضلاً عن شمول إطلاقه للعلم المخالف، كما أشرنا سابقاً.

متعلق التكليف هو الإرادة و أخذ العلم على وجه الصفتية؛ و كل منهما فى محل المنع، لما عرفت من أنّ متعلق التكليف هو الفعل الصادر عن المكلف عن إرادة على وجه تكون الإرادة فانية فى المراد، و دخل العلم فى الارادة إنّما يكون على وجه الطريقية و الكاشفية عن المراد، لا على وجه الصفتية.

مضافاً إلى ما عرفت: من أنّ العلم فى باب الإرادة يكون من مقدمات الداعى، و لا يكون موضوعاً للإرادة؛ فدعوى اندراج المتجرى فى الخطابات الأوّلية واضحة الفساد؛ مع أنّ هذه الدعوى لا تصلح فى مثل ما إذا علم بوجوب الصلاة و لم يصلّ و تخلف علمه عن الواقع، فانّ البيان المتقدم لا يجرى فى هذا القسم من التجرّى، كما هو واضح.

الجهة الثانية: دعوى أنّ صفة تعلق العلم بشىء تكون من الصفات و العناوين الطارية على ذلك الشىء المغيّرة لجهة حسنه و قبحه، فيكون القطع بخمرية ماء موجباً لحدوث مفسدة فى شربه تقتضى قبحه.

و الإنصاف: انّه ليس كذلك، فانّ إحراز الشىء لا يكون مغيّراً لما عليه ذلك الشىء من المصلحة والمفسدة. و ليس من قبيل الضرر و النفع العارض على الصدق و الكذب المغيّر لجهة حسنه و قبحه، لوضوح أنّ العلم بخمرية ماء و تعلق الإحراز به لا يوجب انقلاب الماء عما هو عليه و صيرورته قبيحاً؛ فدعوى أنّ الفعل المتجرّى به يكون قبيحاً ويستتبعه الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة، واضحة الفساد(١).

---

(١) أقول: يمكن دعوى أنّ نظر القائل بحرمة التجرى ليس إلى دعوى كون العلم بشىء من الجهات المقبحة، بل عمدة نظره إلى أنّ إقدامه على العمل من قبل علمه نحو جرئة على المولى وهو قبيح؛ ولذا لو علم ولم يقدم لا قبح فى البين؛ فعدم حرمة التجرى مبنى على عدم اقتضاء هذا العنوان المتأخر عن العلم أيضاً للقبح، لا عدم اقتضاء مجرد مخالفة العلم شيئاً، كما لا يخفى. وحينئذٍ قوله «فدعوى الخ»كماأفاد- لا يخلو عن اغتشاش؛ بل بهذا البيان يرتفع شبهة اجتماع الضدين، بتقريب: أنّ قبح التجرى و مبغوضيته لدى المولى ينافى بقاء الواقع على ←

نعم: لا بأس بدعوى القبح الفاعلى(١) بأن يكون صدور هذا الفعل عن مثل هذا الفاعل قبيحاً و إن لم يكن الفعل قبيحاً. و لا ملازمة بين القبح الفاعلى و القبح الفعلى، إذ ربّما يكون الفعل قبيحاً و لكن صدوره عن الفاعل حسن ـ كما فى صورة الإنقياد ـ و ربّما ينعكس الأمر ـ كما فى صورة التجرى ـ و حينئذٍ يقع الكلام فى أنّ هذا القبح الفاعلى هل يصلح لأن يكون ملاكاً للخطاب بحيث يتعلق خطاب بالفعل الصادر عن الفاعل قبيحاً؟ أو أنّه لا يصلح لأن يكون ملاكاً للخطاب؟ و الكلام فى ذلك تارة: يقع من حيث عموم الخطابات الأوّلية لما يصدر عن المكلف قبيحاً، بحيث تكون تلك الخطابات مطلقة تعم صورة القبح الفعلى والقبح الفاعلى، واخرى: يقع من حيث استتباع القبح الفاعلى لخطاب يخصه، غير الخطابات المترتبة على الموضوعات الواقعية.

ما هو عليه من المحبوبية، للجزم بأنّ علم المكلف بخلاف مرامه لا يغيّر مرامه، أقدم المكلف على وفق علمه أم ما أقدم.

و ملخص جوابه: أنّ المحبوب فى الواقع هو الذات فى الرتبة السابقة عن حكمه لأنه موضوعه؛ والذات المبغوض فى التجرى هو الذات الملحوظ فى الرتبة اللاحقة عن العلم بحكمه، فالذاتان حيث كانتا فى الرتبتين لا يتعدى حكم كل إلى الآخر، بعد التحقيق بأنّ موضوع الحكم و معروضه فى كل مقام هو العنوان لا المعنون، بلا إضرار لوحدة المعنون أصلاً، لعدم سراية الحكم إليه، كما لا يخفى.

(١) أقول: ما المراد من صدور الفعل من الفاعل؟ فإن اريد به الفعل المضاف إلى الفاعل بإضافة صدورية فقهراً قبح الفعل المضاف عين قبح الفعل بقبح ضمنى لا مستقل، و هو خلاف المقصود أيضا. و إن اريد نفس إضافة الفعل إلى الفاعل فهو أشنع، لأن قبح الإضافة المزبورة يسرى إلى ما قام به ولو غيرياً من باب المقدمة. و إن اريد به كشف صدور الفعل عن سوء ذات الفاعل بلا قبح فى صدور الفعل أبداً فلازمه عدم استحقاقه للثواب فى الإنقياد أيضاً، و لا أظن التزامه من أحد؛ كيف! و لازمه عدم رجحان الإحتياط باحتمال كونه انقياداً، إذ هو خلاف صريح كلماتهم بعدم الإشكال فى رجحان الإحتياط. هذا مضافاً إلى أنّه بناء على الكاشفية لا معنى لاستناد القبح إلى صدور الفعل و لا إلى ذات الفاعل لسوء سريرته، فان هذه أمر غير اختيارى لا معنى لإضافة الحسن والقبح إليه، إذ لا يتصف بهما إلاّ ما هو اختيارى للمكلف ـ كما لا يخفى ـ وحينئذٍ لاحسن و لا قبح فى البين، و هو كما ترى!.

أمّا الكلام من الحيثية الاولى: فالحق فيه أن الخطابات الأوّلية لا تعم القبح الفاعلى، فانّ الحسن والقبح الفاعلى إنّما يكون مترتباً على الخطابات الأوّلية(١) و من الإنقسامات اللاحقة له، إذ بعد تعلق الخطابات بموضوعاتها تتحقق رتبة الحسن الفاعلى وقبحه، فانّ ذلك يقع فى رتبة امتثال تلك الخطابات وعصيانها؛ فلا يمكن أن تكون تلك الخطابات مطلقة تعم الحسن الفاعلى وقبحه بالاطلاق والتقييد اللحاظى.

نعم: يمكن ذلك بنتيجة الإطلاق والتقييد(٢) إلاّ أنّ دعوى إطلاق تلك الخطابات ولو بنتيجة الإطلاق للفعل الصادر عن الفاعل قبيحاً تكون بلا برهان، بعد ما كانت الخطابات مترتبة على موضوعاتها الواقعية؛ والموضوع فى مثل قوله «لا تشرب الخمر» هو الخمر الواقعى.

نعم: قد يتفق تقييد الخطاب بصورة صدور الفعل عن الفاعل حسناً و عدم صدوره قبيحاً، كما فى مثل الصلاة فى الدار المغصوبة، حيث قلنا ببطلان الصلاة فيها عند الإلتفات إلى موضوع الغصب وحكمه؛ مع أنّا نقول: بجواز اجتماع الأمر والنهى(٣) و ليس ذلك إلاّ من جهة أنّ صدور الصلاة المشتملة على المصلحة من مثل هذا الشخص يكون قبيحاً، فلا تصلح لأن يتقرب بها، فقد قيّدت الصلاة بصورة عدم صدورها عن الفاعل قبيحاً بنتيجة التقييد، كما

---

(١) أقول: ما يترتب على الخطاب هو حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب، لا جهة سوء سريرة الفاعل، إذ وجودها فى ذات الفاعل غير محتاج إلى الخطاب أصلاً، و إن تحقق تكشف عنه فى بعض الأحيان. و حينئذٍ احتمال الكشف فى الكلام السابق ملغى. بقى فى البين الإحتمالان الأوّلان، ولقد تقدم ما فيهما

(٢) أقول: و لقد تقدم الكلام فيه مستقصى، فراجع. نعم: فى صيرورته تحت الخطاب ـ كما افيد ـ يحتاج إلى متمم الجعل.

(٣) أقول: قد حققنا فى محله أنّه بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد بعنوانين لا معنى لسراية القبح فعلياً وفاعلياً إلى العنوان الراجح، فلا معنى لتقييد موضوع الأمر بعدم اقترانه بالحرام؛ كما هو الشأن فى المتزاحمين، وإن كان بينهما فرق من جهة اخرى؛ فتدبر.

قيدت بقصد القربة، بل يكون ذلك التقييد من شئون التقييد بقصد القربة، لكن هذا فى خصوص العبادات التى يعتبر فيها التقرب، وأمّا فى غير ذلك فتقييد الخطاب و إطلاقه بالنسبة إلى الحسن الفاعلى وقبحه يكون بلا موجب؛ فدعوى أنّ الخطابات الأوّلية تعم قبح الفاعلى ضعيفة جداً.

و أمّا الكلام من الحيثية الثانية: وهى اختصاص القبح الفاعلى بخطاب يخصّه غير الخطابات الأوّلية، فمجمل الكلام فيها: هو أنّ توجيه الخطاب إلى ما يختص بالقبح الفاعلى مما لا يمكن، فانّ موضوع الخطاب الذى يمكن أن يختص بذلك إنّما هو عنوان المتجرى(١) أو العالم المخالف علمه للواقع و أمثال ذلك من العناوين المختصه بالقبح الفاعلى؛ والخطاب على هذا الوجه لا يعقل، لأنّ الإلتفات إلى العنوان الذى تعلق به الخطاب مما لابد منه، و المتجرى لا يمكن أن يلتفت إلى أنّه متجرى، لأنّه بمجرد الالتفات يخرج عن كونه متجرياً، فتوجيه الخطاب على وجه يختص بالقبح الفاعلى فقط لا يمكن؛ مع أنّه لا موجب إلى هذا الاختصاص(٢) فانّ القبح الفاعلى مشترك بين

---

(١) أقول: ما افيد إنما يتم لو قلنا بأن مناط الخطاب و موضوعه عنوان التجرى؛ ولنا أن نقول: إن تمام المناط على الطغيان على المولى والتسليم له الجامعين بين العصيان والتجرى والإطاعة والإنقياد. وحينئذٍ الغفلة عن فرد الجامع مع الإلتفات بنفسه ـ ولو بخيال فرد آخر ـ لا يضر باستحقاق العقوبة وقبحه الفاعلى، ولو صادف الفرد الآخر، كما لا يخفى.

(٢) أقول: اعترافه بعدم اختصاص القبح بخصوص صورة المخالفة فى غاية الجودة، و لكن ذلك لا يقتضى تعلقه بعنوان معلوم الخمرية أعم من المخالف والمصادف، بل إنّما يتعلق بالطغيان الصادر عن العلم بالخمرية، كما أشرنا إليه سابقاً.

ثم إنّه على فرض تعلقه بهذا العنوان لا معنى للتأكد فى المجمع، إذالحكم المترتب على العلم بحرمة الخمر يستحيل اتحاده مع الحرمة الواقعية، فأين يتصور التأكد فى المقام؟ نعم: الأولى أن يعتذر عن مثل هذا الحكم فى حق العالم به بمغفولية وجود موضوعه فى العلم المخالف، وذلك أيضاً على فرض تعلق الحكم بكل واحد من العلم المخالف والموافق، وإلاّ فعلى فرض تعلقه بالجامع ـ كما فرضنا ـ فلا مانع فيه، كما أشرنا إليه فى الحاشيه السابقة؛ فتدبر، ولعمرى! أن الناظر البصير يرى هذه القطعة مختلّة النظام؛ وأظن أنّه من المقرر.

المصادفة للواقع والمخالفة، بل القبح الفاعلى فى صورة المصادفة أتم وأكمل، فلو كان القبح الفاعلى مناطاً للخطاب فلابد و أن يكون الخطاب على وجه يعم صورة المصادفة والمخالفة، بأن يقال: لا تشرب معلوم الخمرية، فانّ هذا العنوان يعم كلتا الصورتين.

و لكن الخطاب على هذا الوجه أيضاً لا يمكن، لا لمكان أنّ العلم لا يكون ملتفتاً إليه غالباً والفاعل لا يشرب الخمر بعنوان أنّه معلوم الخمرية، بل بعنوان أنّه خمر، فانّ الإلتفات إلى العلم من أتم الإلتفاتات، بل هو عين الإلتفات ولا يحتاج إلى التفات آخر؛ ولو لم يمكن أخذ العلم موضوعاً فى المقام فكيف يعقل أخذه موضوعاً لحكم آخر؟ وهل يمكن الفرق بين مواضع أخذ العلم موضوعاً؟ مع أنّ صاحب الدعوى سلّم إمكان أخذ العلم موضوعاً لحكم آخر؛ فهذا لا يصلح أن يكون مانعاً لتوجيه الخطاب كذلك، كما لا يصلح عدم ثبوت المصلحة و المفسدة فى المتعلق فى صورة المخالفة لأن يكون مانعاً عن الخطاب، لأنّ صحة الحكم لا تدور مدار وجودهما فى المتعلق بعد ما كان القبح الفاعلى مناطاً للخطاب، بل المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثلين فى نظر العالم دائماً و إن لم يلزم ذلك فى الواقع، لأنّ النسبة بين حرمة الخمر الواقعى و معلوم الخمرية هى العموم من وجه، و فى مادة الإجتماع يتأكد الحكمان ـ كما فى مثل أكرم العالم و أكرم الهاشمى ـ إلاّ أنّه فى نظر العالم دائماً يلزم اجتماع المثلين، لأنّ العالم لا يحتمل المخالفة ودائماً يرى مصادفة علمه للواقع، فدائماً يجتمع فى نظره حكمان، و لا يصلح كل من هذين الحكمين لأن يكون داعياً و محركاً لإرادة العبد بحيال ذاته؛ و لا معنى لتشريع حكم لا يصلح الانبعاث عنه ولو فى مورد؛ و فى مثل أكرم العالم و أكرم الهاشمى يصلح كل من الحكمين للباعثية بحيال ذاته ولو فى مورد افتراق كل منهما عن الآخر، و فى صورة الإجتماع يلزم التأكد. فلا مانع من تشريع مثل هذين الحكمين. بخلاف المقام، فانّه لو فرض أنّ للخمر حكم و لمعلوم الخمرية أيضاً حكم، فبمجرد

العلم بخمرية شيء يعلم بوجوب الإجتناب عنه الذى فرض أنه رتّب على ذات الخمر، فيكون هو المحرّك والباعث للإجتناب، والحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثاً ويلزم لغويته؛ و ليس له مورد آخر يمكن استقلاله فى الباعثية، فان العلم بالخمرية دائماً ملازم للعلم بوجوب الإجتناب عنه المترتب على الخمر الواقعى، وذلك واضح بعد ما كان العالم لا يحتمل المخالفة، فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لا يمكن.

فظهر: أنّ القبح الفاعلى بوجه من الوجوه لا يستتبع الخطاب.

الجهة الثالثة: دعوى استحقاق المتجرى للعقاب لا من باب المخالفة لخطاب شرعى كما فى الجهتين الاولىين، بل من باب استقلال العقل باستحقاق المتجرى للعقاب، و أنّه يكون فى حكم العاصى، بدعوى أنّ المناط فى استحقاق العاصى للعقاب موجود فى المتجرى أيضاً، وأنه بمناط واحد يحكم العقل باستحقاق العاصى والمتجرى للعقاب، ببيان أنّ العلم والإلتفات فى باب الأحكام العقلية له جهة موضوعية(١) بل هو تمام الموضوع فى المستقلات العقلية، من غير فرق بين الأحكام العقلية الواقعة فى سلسلة علل الأحكام الراجعة إلى باب التحسين والتقبيح باعتبار كونها مناطات الأحكام الشرعية و

---

(١) أقول: و أحسن من هذا البيان بيان آخر أشرنا إليه سابقاً، و هو أنّ الإقدام على ما قطع خلاف أمر مولاه نحو طغيان و ظلم فى حقه، و هذه الجهة مشتركة بين العلم المصادف و المخالف؛ و عمدة نظر القائل بالإستحقاق هو ذلك بلا خصوصية للعصيان فيه و لا من جهة أخذ العلم فى موضوع القبح بنحو الصفتية؛ بل العلم الماخوذ على وجه المنورية للغير تمام الموضوع فى إحداث عنوان الطغيان على إقدامه بعد فساد توهم عدم إمكان أخذ العلم على وجه الطريقية -بالمعنى الذى أشرنا- تمام الموضوع، كما أسلفنا، فراجع.

كما أنه لا معنى فى هذا المقام بأنّ العلم المخالف جهل، إذ مثل هذا الجهل أيضاً كالعلم فى إحداث عنوان الهتك والطغيان على المقدم، كما أنّ هذا الجهل يحدث اشمئزاز العقل عن عمله فعلاً بعين اشمئزازه عند مصادفة علمه للواقع؛ وحينئذٍ ليس لعنوان العلم دخل فى الاستقباح الفعلى فى نظر العالم كى يقال: إنّ العلم المخالف جهل لا علم

←

التى تكون مورد قاعدة الملازمة، وبين الأحكام العقلية الواقعة فى سلسلة معلولات الأحكام مما يرجع إلى باب الطاعة والمعصية و ما يستتبعها من الثواب والعقاب الغير المستتبعة لحكم شرعى، لاستلزامه التسلسل المحال؛ و من غير فرق بين ما يكون للعقل حكم واحد فى صورة العلم والظن والشك كحكمه بقبح التشريع، و بين ما يكون له حكمان: حكم على الواقع المعلوم، وحكم طريقى آخر على المشكوك على طبق الحكم الواقعى، كحكمه بقبح الظلم و قبح الإقدام على ما لا يؤمن منه الوقوع فى الظلم، على مايأتى تفصيل ذلك فى محله (إن شاءالله تعالى).

و على جميع التقادير: العقل لا يستقل بشىء إلاّ بعد العلم والإلتفات إليه، فالعلم يكون فى الأحكام العقلية دائماً له دخل على وجه الموضوعية؛ و من ذلك حكمه بقبح المعصية، فانّه لا يحكم بذلك إلاّ بعدالعلم بالمعصية و الإلتفات إلى أنّ للمولى إرادة؛ ومن المعلوم: أنّه لا يمكن اعتبار خصوص العلم المصادف للواقع، فانّ المصادفة وعدمها ليست من الامور الإختيارية، فلا يمكن أن يكون ذلك مناطاً لحكم العقل بقبح المخالفة واستحقاق العقاب، بل العبرة فى نظر العقل هو مطلق العلم صادف الواقع أو خالف.

و إن شئت قلت: إنّ المناط فى حكم العقل باستحقاق العقاب هو جهة البغض الفاعلى و حيثية صدور الفعل الذى يعلم بكونه مبغوضاً للمولى، من دون دخل للواقع فى ذلك فانّ الإرادة الواقعية مما لا أثر لها عند العقل إلاّ بعد الوجود العلمى، وهذا المعنى كما ترى مشترك بين العاصى و المتجرى.

نعم: بينهما فرق فى إصابته المصلحة و عدمه، و هو أجنبي عن مقامنا؛ كما أنّ محركية العلم للإرادة الواقعية التابعة للمصلحة الواقعية من المولى أيضاً أجنبيةعن مقامنا، بل المناسب لباب وجدان العقل للاستقباح الفعلى إرادة العالم بالمصلحة فى شىء، فان مثل هذا الجهل أيضاً محدث لإرادته مثل إرادته للعمل حين مصادفة علمه للواقع، فتدبر كى لا يختلط الأمر عليك.

والحاصل: أنّ المناط عند العقل فى استحقاق العقاب هو البغض الفاعلى الناشى عن العلم بالمخالفة والمعصية؛ وهذا بعد ما كان العلم فى باب الطاعة والمعصية موضوعاً عندالعقل واضح.

فالدعوى فى المقام تتركب من أمرين: الأوّل: كون العلم تمام الموضوع فى المستقلات العقلية خصوصاً فى باب الطاعة و المعصية، حيث إنّ الإرادة الواقعية لا أثر لها عند العقل، و لا يمكن أن تكون محركة لعضلات العبد إلا بالوجود العلمى والوصول. الثانى: كون المناط فى استحقاق العقاب عندالعقل هو القبح الفاعلى؛ و لا أثر للقبح الفعلى المجرد عن ذلك، و لعلّ الأمران اللذان يبتنى عليهما الدعوى متلازمان؛ كما لا يخفى على المتأمل، هذا.

و يمكن المنع عن كل من الأمرين الذين بنى الدعوى عليهما، أمّا الأوّل: فلأنّ العلم و إن كان له دخل فى المستقلات العقلية، إلا أنّه لا العلم الأعم من المصادف و غير المصادف، فانّ غير المصادف لا يكون علماً بل هو جهل، فليس إخراج غير المصادف من باب التخصيص فى موضوع حكم العقل، بل من أوّل الأمر غير المصادف خارج، لأنّه ليس فى الحقيقة علماً بل جهلاً مركباً، فان العلم هوالكاشف عن الواقع، و غير المصادف لا يكون كاشفاً عن الواقع فليس علماً؛وإطلاق العلم عليه لمكان أنّه فى نظر العالم يكون كاشفاً عنه، و اعتبار العلم فى المستقلات العقلية ليس من جهة دلالة دليل عليه حتى يتمسك باطلاقه، بل لمكان أنّ الإرادة الواقعية غير قابلة لتحريك إرادة الفاعل، بل المحرك هو انكشاف الإرادة و وصولها إلى الفاعل، و فى المقام الإرادة الواقعية لم تصل إلى الفاعل، بل هو من تخيّل الإرادة، فلا عبرة بمثل هذا العلم فى نظر العقل.

و الحاصل: أنّ العقل يستقل بلزوم انبعاث العبد عن بعث المولى(١) و

(١) أقول: علم الله! العقل مستقل بلزوم انبعاث العبد فى نظره بمحض علمه ببعث مولاه ولو من جهة ←

أنّ وظيفة العبد ذلك، والإنبعاث عن البعث يتوقف على وصول البعث وإحرازه، إذ لا أثر للبعث الواقعى ولا يمكن الإنبعاث عنه ما لم يكن له وجود علمى، وأين هذا مما لم يكن فى الواقع بعث و كان من تخيل البعث؟ فدعوى أنّ العلم فى باب المعصية الأعم من المصادف و غير المصادف ضعيفة.

و أمّا الأمر الثانى الذى بنى عليه الدعوى: فلأنّ المناط فى استحقاق العقاب عند العقل و إن كان هو القبح الفاعلى، إلا أنّ القبح الفاعلى المتولد من القبح الفعلى الذى يكون إحرازه موجباً للقبح الفاعلى، لا القبح الفاعلى المتولد من سوء السريرة و خبث الباطن(١) و كم بين هذا و ذلك من الفرق؟ فإنّ المناط فى أحدهما غير المناط فى الآخر، حيث إنّ مناط أحدهما القبح الفعلى المحرز و عدم الإنبعاث عن البعث الواقعى المعلوم، و مناط الآخر سوء السريرة التى أوجبت عدم الإنبعاث عن تخيل البعث؛ و دعوى عدم الفرق بينهما فى نظر العقل مما لا شاهد عليها

فتحصّل: أنّ القبح الفاعلى الناشى عن سوء السريرة و خبث الباطن لا يستتبع استحقاق العقاب، إلاّ إذا تعلق به الخطاب بأحد الوجهين

غفلته عن مخالفة قطعه للواقع، بلا اختصاص لهذا المقدار بصورة مصادفة قطعه للواقع. و عمدة الخلط تخيل أنّ الأحكام العقلية الوجدانية نحو مصلحتها واقعية قابل لتخلف الطريق عنها، و هو أوّل شيء ينكر!

(١) أقول: المراد من القبح الفاعلى ان كان مجرد سوء سريرة الفاعل فسلّم بأنّه لا يكون مناطاً لاستحقاق العقوبة أصلاً؛ ولكنّه خلاف مراده، لعدم كونه متولداً عن سوء السريرة بل هو نفسه. و إن كان المراد قبح إضافة الفعل إلى هذا الفاعل أو قبح الفعل المضاف إليه بهذا الوصف، فلا مجال لإحداث سوء السريرة محضاً مثل هذا القبح أبداً، إذ بعد ما لا يكون سوء السريرة تحت الإختيار لا يوجب قبحاً فى أمر اختيارى آخر. و على فرض تسليمه نقول: إنّ مثل هذا القبح لا يكون مناطاً للإستحقاق، فلا قصور حينئذٍ فى دعوى استقلال العقل بالملازمة على القول بها فى كلية المستقلات العقلية. و لكن لا أظنّ لأحد التزامه بذلك؛ و ذلك يكشف عن أنّ مثل القبح الفاعلى ناش عن استقلال العقل بالإستحقاق على الصادر منه الفعل، لا أنّه مناط ترتب الإستحقاق، بل الأمر بالعكس. وحينئذٍ فلمثل هذا المستشكل أن ينكر حينئذ أصل القبح الفاعلى عند مخالفة قطعه، لا أن يثبت القبح و يلتزم بما التزم؛ فتدبر.

المتقدمين؛ و قد عرفت أنّ ذلك أيضاً لا يمكن بالبيان المتقدم، فالقول باستحقاق المتجرى للعقاب من الجهة الثالثة أيضاً لا يتمّ.

الجهة الرابعة: دعوى حرمة التجرى من جهة قيام الإجماع و دلالة الأخبار عليه، فيكون البحث من هذه الجهة فقهياً، كما أنّ البحث من الجهة الثالثة يكون كلامياً، و من الجهة الثانية يكون اصولياً من حيثية و كلامياً من اخرى، و من الجهة الاولى يكون اصولياً. و لا يخفى عليك أنّ البحث عن الجهة الرابعة إنّما يستقيم بعد تصوير ما يمكن أن يتعلق به خطاب شرعى، بحيث يكون فعلاً إختيارياً ملتفتاً إليه حتى يكون حراماً شرعاً؛ و لا يمكن أن يكون عنوان التجرى معروض الحرمة(١) لما تقدم من أنّ الإلتفات إلى هذا العنوان لا يمكن، كما لا يمكن أن يكون فعل المتجرى بهمعروض الحرمة، لما تقدم أيضاً من أنّ العلم لا يحدث عنواناً يكون ملاكاً للحرمة، فيقع الكلام حينئذٍ فيما هو معروض الحرمة و ما انعقد عليه الإجماع و مادل عليه الأخبار، و أنّه أىّ عنوان يكون ذلك، و لابد أيضاً أن يكون ذلك العنوان الذى يعرض عليه الحرمة يعم كلا قسمى التجرى، و هما ما إذا قصد الحرام و أتى ببعض مقدماته ثم عدل عن قصده بنفسه أو بصارف ـ بناءعلى أن يكون ذلك من التجرى أيضاً ـ و ما إذا قصد الحرام و جرى على طبق مقصده ثم تبين له الخلاف أو لم يتبين له و لكن كان فى الواقع مخالفاً له؛ فمعروض الحرمة لابد و أن يكون جامعاً بين هذين القسمين، و لا يمكن أن يكون الجامع هو قصد المعصية لدلالة جملة من

---

(١) أقول: ذلك صحيح على ما افيد؛ و لكن لمدعى الحرمة أن يدعى الحرمة للعنوان الجامع بينه و بين المعصية من مثل·«الطغيان على مولاه» غاية الأمر خرج عنه فرد المعصية بالتخصيص و بقى الحكم لنفس العنوان المنحصر انطباقه على التجرى؛ وهذا المقدار أيضاً لا يحتاج إلى الإلتفات بعنوان التجرى. نعم: لو كان خروج الفرد من باب التقييد بغيره يحتاج أيضاً إلى الإلتفات إليه، و لكن مجرد الخروج المزبور لا يقتضى تقيداً بالفرد الآخر، غاية الأمر تقتضى ضيق دائرة الجامع بنحو ينحصر انطباقه على الفرد الآخر، كما لا يخفى.

الأخبار على عدم المؤاخذة على القصد.

نعم: يمكن أن يكون الجامع هو القصد مع الجرى على طبقه؛ و بعبارة اخرى: القصد الذى يكون له مظهر، فإنّ هذا المعنى موجود فى قسمى التجرى، و بذلك يجمع بين الأخبار الدالة على عدم المؤاخذة على قصد السوء والأخبار الدالة على المؤاخذة بحمل الطائفة الاولى على القصد المجرد، والثانية على القصد الذى يكون له مظهر، و لكن الكلام حينئذٍ فى الشاهد على هذا الجمع، فانّه بدون ذلك يكون من الجمع التبرعى الذى لا عبرة به، و ليس فى الأخبار ما يمكن أن يكون شاهداً على ذلك

و ممّا ذكرنا يظهر ما فى دعوى الإجماع فى المقام، لا من جهة كون المسألة عقلية و لا عبرة بالإجماع فى المسائل العقلية فانّ المسألة ـ على ما حرّرناها ـ تكون فقهية و من المسائل الشرعية، بل لعدم الإجماع فى المسألة، فانّه لم ينعقد الإجماع على حرمة القصد الذى يكون له مظهر و لا ادّعاه أحد.

نعم: ادّعى الإجماع فى موردين: أحدهما: فيمن ظن ضيق الوقت و أخر الصلاة ثم تبين الخلاف وسعة الوقت، حيث ادّعى الإجماع على عصيانه بتأخير الصلاة و استحقاقه العقاب، و ذلك لا يكون إلاّ بناء على حرمة التجرى. ثانيهما: فيمن سلك طريقاً مظنون الضرر، حيث ادّعى الإجماع أيضاً على عصيانه و وجوب الإتمام عليه لكون سفره سفر معصية ولو انكشف عدم الضرر؛ و هذا أيضاً لا يتم إلاّ بناء على حرمة التجرى، هذا.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ كلاً من الموردين اللذين ادّعى عليهما الإجماع خارج عما نحن فيه، و ليس من موارد التجرى.

أمّا فى الأوّل: فلأنّ خوف الضيق يكون تمام الموضوع لوجوب المبادرة بالصلاة شرعاً(١) و يكون وجوب المبادرة حينئذٍ نفسياً لا طريقياً إرشادياً.

---

(١) أقول: الأولى أن يقال: إنّ موضوع التجرى إنما يتحقق بارتكاب ما قام عنده الطريق على الحرمة ←

و أمّا فى الثانى: فلأنّ للعقل فى باب الضرر الدنيوى حكم واحد، و هو قبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الوقوع فى الضرر، نظير حكمه بقبح التشريع؛ و ليس حكم العقل بقبح الإقدام على مظنون الضرر أو مشكوكه طريقياً نظير حكمه بقبح ما لا يؤمن معه من الوقوع فى التصرف فى مال الغير، فانّ محل الكلام إنّما هو الضرر الدنيوى، إذالضرر الاخروى ليس هو إلاّ العقاب و حكم العقل فى لزوم دفعه يكون إرشادياً محضاً لا يستتبع حكماً مولوياً، كحكمه بقبح المعصية. و أمّا الضرر الدنيوى فالعقل و إن استقل بلزوم دفع بعض مراتبه، إلاّ أنّ حكم العقل فى باب الضرر يكون فى صورة العلم و الظن بل الإحتمال العقلائى بمناط واحد، و هو قبح الإقدام على ما لا يؤمن منه من الضرر؛ و على هذا يخرج من موضوع التجرى و ليس فيه انكشاف الخلاف

فتحصّل: أنّه لم يتم إجماع على حرمة التجرى بالقسم المبحوث عنه فى المقام و لا دلّ عليه دليل.

نعم: يمكن القول بحرمة القسم الآخر من التجرى(١) و هو ما إذا قصد المعصية و تلبس بمقدماتها و منعه عن وقوع المعصية مانع. و على ذلك تحمل

الواقعية قطعاً أو قطعياً مع فرض مخالفة الطريق للواقع؛ و هذا المعنى أجنبى عن معقد الإجماع، إذ ظاهر معقد الإجماع فى المسئلتين هو قيام مطلق الظن على الضيق و الضرر؛ فلا محيص حينئذ من الإلتزام بموضوعية الظن المزبور، كيف ولولاه لا ملزم فى البين مع عدم حجية الظن المزبور أصلاً! و على التقديرين لا يتصور عنوان التجرى فى المقام حينئذٍ؛ فتدبر.

(١) أقول: لو التزمت بحرمة التجرى فيما ذكرت فانشدك بالله! أنّ عدم منع المانع عن العمل مانع عن حرمته؟ بل لنا أن نقول: إنّ مناطه بالأولوية يجرى فى المقام. والتحقيق أن يقال: إن بنينا بعدم استقلال العقل بأزيد من سوء سريرة الفاعل الكاشف عن تجريه، فقيام دليل تعبدى على الحرمة فى التجرى -ولو لمورد من موارده- دونه خرط القتاد! بل لابد من حمل أخبار حرمة قصد المعصية على إثبات حرمة هذا العنوان المخصوص الغير المرتبط بباب التجرى الكاشف عن سوء سريرته و إن كان ملازماً له.

و إن قلنا باستقلال العقل بقبحه، فلا محيص من حمل أخبار العقوبة على الإرشاد، لاستحالة إعمال جهة المولوية مع الإستقلال العقلى المزبور. فعلى أى حال لا يبقى مجال إثبات حرمة التجرى شرعاً مولوياً، كما لا يخفى.

الأخبار الواردة على المؤاخذة على القصد كما هو مورد بعضها؛ و عليه يكون حرمة التجرى المبحوث عنه فى المقام خالياً عن الدليل؛ فالأقوى عدم حرمته.

بقى فى المقام أمران ينبغى التنبيه عليهما:

الأوّل: لا فرق فى قبح التجرى أو استحقاق المتجرى للعقاب بين مخالفة العلم أو مخالفة الطرق و الاصول المثبتة للتكليف، فإنّه فى الجميع يتحقق عنوان التجرى، و لا خصوصية للعلم بعد ما كانت الطرق والاصول منجزة للواقع؛ والعبرة إنّما تكون بمخالفة المنجز علماً كان أو غيره؛ بل فى غير العلم يمكن أن يقع التجرى على وجهين، فانّه لو قامت الأمارة على خمرية مايع فتارة: يشربه المكلف على أنّه خمر، و اخرى: يشربه برجاء أنه لم يكن خمراً، لاحتمال مخالفة الأمارة للواقع؛ فعلى الأوّل: يكون متجرياً بالنسبة إلى الواقع إذا كانت الأمارة مخالفة له. و على الثانى: يكون متجرياً بالنسبة إلى الطريق(١) والتعبد بإلقاء احتمال الخلاف والبناء على أنّه خمر، فتأمل.

وهذا فى العلم لا يأتى، لعدم جريان احتمال الخلاف فى نظر العالم، فالتجرى فى حقه لا يكون إلاّ بالنسبة إلى الواقع. هذا إذا لم نقل بالسببية فى باب الطرق والاصول، وإلاّ كان المخالف لها عاصياً حقيقة، و ليس من التجرى؛ هذا فى الاصول و الأمارات المثبتة للتكليف.

و أمّا النافية: فلاإشكال فى رجحان الإحتياط معها؛ و لكن لو فعل متعلقها برجاء مخالفتها للواقع فلا يبعد أن يكون من التجرى، كما لو قامت

---

(١) أقول: الأمر بإلغاء الإحتمال إذا كان طريقياً فى صورة المخالفة لا يكون إلاّ ترخيصاً، فبنائه فى المقام على العمل برجاء المخالفة مرجعه إلى البناء على كونه ترخيصاً، فأين يتصور حينئذٍ تجرى بالنسبة إلى الطريق؛ ولعلّ أمره بالتأمل يشير إليه.

البينة على عدم خمرية مايع و شرب المكلف ذلك المايع برجاء أنّه خمر و أنّ البينة مخالفة للواقع، فحيث لم يكن شربه ذلك مستنداً إلى الترخيص الشرعى كان ذلك من التجرى؛ بل لا يبعد أن يكون ذلك من المعصية الحقيقية إذا كانت البينة فى الواقع مخالفة و كان ما شربه خمراً؛ و يكون المقام نظير الإقتحام فى الشبهات قبل الفحص؛ فتأمل.

الثانى: ذكر «صاحب الفصول» انّ قبح التجرى يختلف بالوجوه و الإعتبار، و ربّما يطرء عليه ما يخرجه عن القبح، كما إذا علم بحرمة ما يكون فى الواقع واجباً و كان مصلحة الوجوب غالبة على مفسدة التجرى أو مساوية، و على هذا يختلف التجرى حسناً و قبحاً شدة وضعفاً باختلاف الفعل المتجرى به. ثم ذكر أنّ التجرى لو صادف المعصية الحقيقية يتداخل عقابه مع عقاب المعصية و لا يتعدد عقابه، هذا.

و لكن لا يخفى عليك أنّه لا يستقيم شىء مما ذكره، أمّا فى دعواه الاولى: من كون قبح التجرى يختلف بالوجوه و الإعتبار. ففيها أنّه لا يعقل الإختلاف فى قبح التجرى(١) فانّ القبح ذاتى له، كقبح المعصية و حسن الطاعة و قبح الظلم و ما شابه ذلك من العناوين التى لا تتغير عما هى عليها، و ليس كقبح الكذب و حسن الصدق مما يمكن أن يطرء عليه جهة توجب حسن الأوّل و قبح الثانى، و كيف يعقل أن يطرء على التجرى جهة توجب حسنه؟ فكما لا يمكن أن تتصف الطاعة بالقبح و المعصية بالحسن كذلك لا يمكن أن يتصف التجرى بالحسن.

---

(١) أقول: ما أفاده «الفصول» وما أجابه المجيب إنما يجرى بناء على وحدة الموضوع بين الواقع والتجرى؛ ولقد أشرنا سابقاً أنّه بمعزل عن التحقيق، كما بيّنا من أنّ موضوع الواقع والتجرى عنوانان طوليّان بنحو يسرى الحكم من أحدهما إلى الآخر، فأين تزاحم فى البين حينئذٍ؟ فتدبر.

و أمّا فى دعواه الثانية: من أنّ العلم بحرمة ما يكون واجباً مغيّر لجهة قبح التجرى. ففيها أنّه لو سلّمنا اختلاف قبح التجرى بالوجوه و الإعتبار، و لكن الجهات المغيّرة للحسن و القبح لابد و أن تكون ملتفتاً إليها، لما تقدم من أنّ العلم فى باب الحسن و القبح العقلى له جهة موضوعية، و لا يمكن أن يكون الشيء قبيحاً عقلاً بلا أن يكون الموجب للقبح ملتفتاً إليه(١) فالكذب الذى يتوقف عليه إنجاء النبى قبيح إذا لم يلتفت إلى التوقف، والصدق الموجب لهلاك النبى حسن إذا لم يلتفت إلى ذلك، و باب الحسن و القبح غير باب المصلحة والمفسدة التى لا دخل للعلم بها؛ فمجرد كون الفعل المتجرى به ذا مصلحة واقعاً لا يوجب تغيير قبح التجرى بعد ما لم تكن المصلحة معلومة و لم يكن المكلف ملتفتاً إلى وجوبه؛ ففى مثل هذا قبح التجرى يكون على حاله، كما هو واضح.

و أمّا ما فى دعواه الثالثة: من أن التجرى لو صادف المعصية يتداخل عقابه، ففيها أنّ التجرى لا يعقل أن يجتمع مع المعصية حتى يتداخل العقاب، بل التجرى فى طرف النقيض للمعصية، إذ قوام التجرى هو عدم المصادفة و مخالفة الواقع(٢) كما أنّ قوام المعصية هو المصادفة للواقع، فكيف يجتمع التجرى

---

(١) أقول: ما افيد صحيح بالنسبة إلى العامل. و أما بالنسبة إلى سائر الأنظار الملتفتين إلى الجهتين، فلا قصور فى اختلاف الجهات المحسنة و المقبحة من هذه الجهة. نعم: الأولى الاقتصار إلى الجهة الاولى؛ فتدبر.

(٢) أقول: الذى به قوام التجرى صدق إبراز الجرئة على المولى مع عدم صدق العصيان عليه، و هذا المعنى ربما يتحقق ولو بايجاد مقدمة من المقدمات حتى عزمه على العصيان؛ و من المعلوم: أن هذه المقدمات غير نفس العصيان سواء صادف معه أم لا؛ و ليس من مقوماته عدم مصادفة هذه المقدمات مع العصيان. و حينئذٍ لا قصور فى اجتماع التجرى مع العصيان فى جميع موارد العصيان. نعم: قد يتحقق بلا عصيان، فتكون دائرة التجرى أوسع من العصيان لا مبائناً معه مورداً. نعم: يباينه فى الوجود، فإنّ العصيان بنفسه غير التجرى، فهو لا يجتمع معه حتى مورداً، كما لا يخفى.

و حينئذٍ الذى يرد عليه: هو أنّ موضوع القبح لو كان هذا العنوان المقابل للعصيان لا موجب لتداخل عقابها. نعم: لو كان صادقاً حتى على نفس العصيان فعقابها يتأكد لا أنّه يتداخل، و لكنه أيضاً كما ترى!.

نعم: بناء على التحقيق ـ كما أشرنا إليه ـ من أنّ موضوع القبح مطلق الطغيان الجامع بينهما، لا بأس بالإلتزام بأنّ لطغيان شخص واحد لا يكون إلاّ عقاباً واحداً؛ فان أراد من التداخل هذا فلا بأس به؛ فتدبر.

مع المعصية؟

نعم: يمكن أن يوجّه كلامه بحيث يرجع إلى أمر معقول و إن كان خلاف ظاهر كلامه، بأن يقال: إنّ مراده من المعصية المجتمعة مع التجرى غير المعصية التى علم بها و تجرّى فيها، بل معصية اخرى، كما لو علم بخمرية مايع فتجرّى و شربه، ثم تبين أنّه مغصوب(١) فانّ فى مثل هذا يمكن أن يقال: إنّ المكلف تجرّى بالنسبة إلى شرب الخمر و عصى بالنسبة إلى شرب المغصوب، بناء على أنّ العلم بجنس التكليف و الإلزام يكفى فى تنجز التكليف و إن لم يعلم فصله ـ كما سيأتى فى العلم الإجمالى ـ فيقال فى المثال: إنّه قد تعلق علمه بحرمة شرب المايع على أنّه خمر، فبالنسبة إلى كونه خمراً أخطأ علمه، وبالنسبة إلى الحرمة لم يخطأ و صادف الواقع، لأنّه كان مغصوباً، فيكون قد فعل محرماً و يعاقب عليه و إن لم يعاقب على خصوص الغصبية لعدم تعلق العلم بها، بل يعاقب على القدر المشترك بين الخمرية و الغصبية، فلو فرض أنّ عقاب الغصب أشد يعاقب عقاب الخمر ـ أى عقاب مقدار شرب الخمر ـ ولو انعكس الأمر و كان عقاب الخمر أشد يعاقب عقاب الغصب، لأنّ المفروض أنّه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه. و فى الصورة الاولى إنّما كان يعاقب عقاب شرب الخمر مع أنّه لم يشرب الخمر، من جهة أنّ عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتقين الأقل والمنفى عنه هو العقاب الزائد الذى يقتضيه الغصب، فتأمل جيّداً.

---

(١) أقول: الظاهر من المثال كون القضية مشكوكة بدوية، و إلاّ فلو كان طرفاً للعلم الإجمالى فتكون الخمرية أيضاً مشكوكاً مثل الغصبية، و هو خلاف ظاهر فرضه، و حينئذٍ نقول:

إن حرمة الغصب بعد ما كان شخص حرمة اخرى غير حرمة الخمر، فالعلم بشخص حرمة الخمر لا يكاد يسرى إلى حرمة الغصب؛ و هما و إن كانا تحت جامع الحرمة، لكن الذى هو معلوم الحصة من الجامع المختص بشخص حرمة الخمر، و لا يسرى العلم إلى حصة اخرى الموجودة فى الغصب؛ و ما قرع سمعك: من كفاية العلم بجنس التكليف، إنما هو فى الجنس القابل للإنطباق على كل واحد من الشخصين، كما فى فرض العلم الإجمالى بأحد الحرمتين، لا مثل المقام الذى أحدهما معلوم والآخر مشكوك ؛ ولو فرض المثال بصورة العلم الإجمالى بالخمرية والغصبية و أتى به برجاء الخمرية فبان غصبياً كان أولى؛ فتدبر.

المبحث الخامس

ينسب إلى جملة من الأخباريّين عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية؛ و قد أنكر بعض الأعاظم هذه النسبة و ادّعى أنّ الأخباريّين إنما ينكرون الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع. و ذهب آخرون منهم إلى عدم حصول القطع من المقدمات العقلية و أنّها لا تفيد إلاّ الظن.

و حيث انجر الكلام إلى ذلك، ينبغي بيان نبذة من المباحث الراجعة إلى المستقلات العقلية. والقوم و إن أطالو البحث عن ذلك وصنّفوا فيها رسائل، إلاّ أنّه لما كان خارجاً عن المقصود فالأنسب أن نقتصر بالاشارة إلى الجهات التى وقع البحث عنها؛ وتفصيلها يطلب من المطوّلات.

الجهة الاولى:

قد نسب إلى جملة من الأشاعرة إنكار الحسن و القبح العقليين و أنّ العقل لا يدرك حسن الأشياء و قبحها، بل بالغ بعضهم و أنكر ثبوت جهة الحسن و القبح للأشياء و أنّ الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه، و ليست الأحكام تدور مدار المصالح والمفاسد. بل الشارع يكون مقترحاً فى أحكامه من دون أن يكون هناك مرجّح، و أنّه لا مانع من الترجيح بلا مرجّح

و لما كان هذا القول فى غاية السخافة و السقوط أعرض عنه المحققون من الأشاعرة والتزموا بثبوت المصالح و المفاسد، و لكن اكتفوا بالمصلحة والمفسدة النوعية القائمة بالطبيعة فى صحة تعلق الأمر ببعض أفراد تلك الطبيعة، و إن لم تكن لتلك الأفراد خصوصية توجب تعلق الأمر بها بل كانت الأفراد متساوية الأقدام بالنسبة إلى الطبيعة التى تقوم بها المصلحة و يصح ترجيح بعض الأفراد على بعض بلا مرجّح بعد ما كان هناك مرجّح فى أصل

الطبيعة.

و لهم على ذلك براهين، و يمثّلون لذلك برغيفى الجايع و طريقى الهارب مع تساوى الرغيفين والطريقين من جميع الجهات، فانّه لا إشكال فى اختيار أحد الرغيفين و الطريقين مع أنّه ليس فى اختيار ذلك مرجّح أصلاً، لأنّ المفروض تساوى الفردين فى الغرض من جميع الجهات(١). و كان شيخنا الاستاذ (مدظله) يميل إلى هذا بعض الميل. وهذا القول ليس بتلك المثابة من الفساد(٢) و يمكن الإلتزام به و لا ينافيه تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، لكفاية المصلحة النوعية فى ذلك، والذى لا يمكن الإلتزام به هو إنكار المصالح والمفاسد فى متعلقات الأوامر وأنّها كلّها تكون محض الإقتراح، لعدم معقولية الترجيح بلا مرجّح، مضافاً إلى إمكان دعوى تواتر الأخبار على خلافه، كقوله(ص) «ما من شىء يقرّبكم إلى الجنّة و يبعّدكم عن النار إلاّ و قد

---

(١) أقول: يمكن توجيه كلامهم على نحو يخرج عن هذا المقدار من السخافة، بأن يقال أوّلاً: بأنّ المراد من المرجح الممكن فى ظرف وجوده ليس إلاّ تمامية علل وجوده المتمم لها إرادة البارى (عز إسمه) وهذه العلل ربّما تكون خفيّة لا يحيط بها إلاّ ذاته المقدسة؛ و لا يلزم أن يكون من سنخ المصالح والمفاسد الموجبة لرجحان العمل لدى العباد؛ وعليه: فلا غرو فى دعوى عدم إدراك العقل تلك العلل الخفيّة مع عدم وجدان العقل أيضاً للمصالح الراجحة فى أنظارهم؛ وحينئذٍ لهم أن يدّعى أنّ للبارى أن يحكم على ما يرى مقتضياً لوجوده، كما أنّه قديريد تكويناً ما فيه المفسدة بأنظار الغيرالمنكرين لها لجهة خفيّة بنظر، فصح مع إنكارهم للجهة المحسّنة بأنظارهم و أنه تحت اختيار البارى، بلا التزام بلزوم الترجيح بلا مرجح واقعاً فى فعله، و إن اتفق تخيل العباد ذلك، لعدم دركهم مرجحًا لوجوده.

و ثانياً: من الممكن حمل كلامهم على منع تحسين الفاعل لا منع رجحان الفعل من جهة التزامهم مجبورية العباد؛ و حينئذٍ مرجع سخافة مذهبهم إلى هذه النقطة لاغيره، كما أنّ إنكارهم المصالح و المفاسد فى الأفعال كلّية أيضاً سخيف، لوجدان العقل فى بعض الأفعال المصالح والمفاسد؛ ولكن هذا المقدار قابل للشبهة ولم تبلغ إلى درجة لا يلتزم به ذو مسكة، غاية الأمر الشبهة بأنظار صحيحة مندفعة بالوجدان السليم والذوق المستقيم، نظير مشيهم فى مجبورية العباد، كمالا يخفى.

(٢) أقول: مع فرض بطلان الترجيح بلا مرجح لا يرى العقل فرقاً بين النوع والشخص،فهمافى السخافة سيّان.

أمرتكم به» الخبر(١).

و يتلو هذا فى الضعف دعوى تبعية الأوامـر والنواهى لمصالح فى نفسها من دون أن يكون هناك مصلحة فى المتعلق، بل المصلحة فى نفس الأمر و النهى. و من ادعى هذه المقالة و إن لم يدعيها كلّية و فى جميع الأوامر والنواهى، بل ادعاها موجبة جزئية، و مثّل لها بـالأ وامرالإمتحانية،حيث إنّه ليس فى متعلقاتها مصلحة، فلابد و أن تكون هناك مصلحة فى نفس الأمر والجعل. إلاّ أنّ الإنصاف فساد هذا الدعوى ولو بنحو الإيجاب الجزئى، فانّ المصلحة فى الأمر مما لا معنى لها(٢) و إلاّ يلزم أن تتحقق المصلحة بمجرد الأمر بلا انتظار شىء آخر؛ و الأوامر الامتحانية ليست كذلك، فانّ المصلحة فيها إنّما تكون قائمة فى إظهار العبدالاطاعة و كونه بصدد امتثال الأوامر الصادرة من المولى، و إظهار الاطاعة لا يتحقق إلاّ بالجرى على وفق ما تعلق الأمر به، و أين هذا من كون المصلحة فى نفس الأمر؟

فتحصّل: أنّه لا سبيل إلى إنكار تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد فى المتعلقات، و أنّ فى الأفعال فى حد ذاتها مصالح و مفاسد كـا منة مع قطع النظر عن أمر الشارع و نهيه و أنّها تكون عللاً للأحكام و مناطاتها، كما أنّه لا سبيل إلى إنكار إدراك العقل تلك المناطات موجبة جزئية و أنّ العقل ربّما يستقل بقبح شىء و حسن آخر. و لا يمكن عزل العقل عن إدراك الحسن و القبح ـ كما عليه بعض الأشاعرة ـ فانّ عزل العقل عن ذلك يوجب هدم أساس إثبات الصانع، ويلزم إفحام الأنبياء، لأنّه على هذا لا يستقل بقبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب و لا قبح المعصية و حسن الطاعة.

و بالجملة: عزل العقل عن الإدراك ممايوجب هدم أساس الشريعة؛ فلاإشكال

---

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب مقدمات التجارة الحديث ٢

(٢) أقول: الأولى أن يقال: إن المصلحة الناشئة من قبل الأمر معلول الأمر فكيف يكون مقتضياً له!.

فى أنّ العقل يدرك حسن الأشياء و قبحها ولو موجبة جزئية وفى بعض الموارد؛ ولا ندّعى الكلّية و لا يمكن دعواها، بل نتكلّم فى قبال السلب الكلى الذى عليه بعض الأشاعرة.

الجهة الثانية:

فى الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، بمعنى أنّه فى المورد الذى استقل العقل بحسن شيء أو قبحه فعلى طبقه يحكم الشرع بوجوبه أو حرمته، وهو المراد من قولهم «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» و قد أنكر هذه الملازمة بعض الأخباريّين، و تبعهم بعض الاصوليّين كـ«صاحب الفصول» حيث أنكر الملازمة الواقعية بين حكم العقل و حكم الشرع و التزم بالملازمة الظاهرية، بدعوى أنّ العقل و إن كان مدركاً للمصالح والمفاسد و الجهات المحسّنة و المقبّحة، إلاّ أنّه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع و مزاحمات فى الواقع و فى نظر الشارع ولم يصل العقل إلى تلك الموانع و المزاحمات، إذ ليس من شأن العقل الإحاطة بالواقعيات على ماهى عليها، بل غاية ما يدركه العقل هو أنّ الظلم مثلاً له جهة مفسدة فيقبح والإحسان له جهة مصلحة فيحسن، و لكن من المحتمل أن لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطاً للحكم الشرعى لمقارنتها بالموانع والمزاحم فى نظر الشارع، فربّما تكون مصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعى، كما يظهر من قوله (صلّى الله عليه وآله) «لو لا أن أشقّ على امتى لأمرتهم بالسواك»(١) و قوله (صلّى الله عليه وآله) «إنّ الله سكت عن أشياء و لم يسكت عنها نسياناً» الخبر(٢) فانّ الظاهر منه هو أنّه (تعالى) سكت

---

(١) بحارالأنوار: كتاب الطهارة باب سنن الوضوء و آدابه الحديث ١٧ ج٨٠ ص٣٤٠

(٢) نهج البلاغة: قصارالحكم ١٠٥

مع ثبوت المصلحة والمقتضى فى تلك الأشياء؛ والمراد من السكوت هو عدم جعل الحكم؛ فمن المحتمل أن يكون المورد الذى أدرك العقل جهة حسنه أو قبحه كان من الموارد التى سكت الله عنها؛ و ربّما يكون حكم بلا مصلحة فى المتعلق، كما فى الأوامر الإمتحانية و الأوامر الصادرة تقية. و غيرذلك ممّا حكاه فى «التقريرات» عن «الفصول» من الوجوه الستة التى أقامها على منع الملازمة الواقعية بين حكم العقل و حكم الشرع و التزم بالملازمة الظاهرية، ببيان أنّ مجرّد احتمال وجود المانع والمزاحم لما أدركه العقل لا يكون عذراً فى نظر العقل، بل لابد من البناء على الملازمة إلى أن يتبيّن المانع والمزاحم، فلو خالف و صادف عدم المزاحم كان عاصياً، وهو المراد من الملازمة الظاهرية.

هذا حاصل ما أفاده «صاحب الفصول» فى وجه منع الملازمة. و لا يخفى عليك ضعفه، فانّ الكلام إنّما هو فى المستقلات العقلية، والعقل لا يستقل بحسن شىء أو قبحه إلاّ بعد إدراكه لجميع ماله دخل فى الحسن و القبح. و دعوى أنّ العقل ليس له هذا الإدراك ترجع إلى منع المستقلات العقلية و لا سبيل إلى منعها، فانّه لا شبهة فى استقلال العقل بقبح الكذب الضار الموجب لهلاك النبي مع عدم رجوع نفع إلى الكاذب، و مع استقلال العقل بذلك يحكم حكماً قطعياً بحرمته شرعاً(١) لأنّ المفروض تبعية الأحكام الشرعية

---

(١) أقول: لا شبهة فى أن العقل بعد استقلاله بدرك المفسدة الغير المزاحمة يقبّح العمل و يلوم على فاعله، ولكن مع ذلك لا يلزم أن يكون ذلك تمام المناط فى حكم الشارع، إذ ربما يرى الشارع مصلحة فى صبره على ارتكاب العبد للقبيح لمصلحة أعظم فى تسهيل الأمر عليه؛ ومثل هذه المصلحة فى صبر المولى على ارتكاب القبيح لا يوجب منع استقلال العقل عن حكمه بقبح العمل، و إلاّ فلا قبح فى البين، كى يصير موضوعاً لصبر المولى عليه؛ ومجرد تبعية الحكم من المولى لمفسدة المتعلق لا ينافى ذلك، إذ معنى التبعية عدم حكمه بدونها لا حكمه بمجرد وجودها، كيف وهذا المعنى أوّل شىء ينكر!.

و من هنا نقول: إنّ مبادى الحكم لدى العقل ربما يكون دائرته أوسع من مبادى الحكم العقلى لدى الشارع، و مع هذا الإحتمال كيف يستقل العقل بالملازمة واقعاً؟ نعم: لابأس به ظاهراً ـ كمافيد ـ من جهة عدم إحراز وجهه، كما هو الشأن فى جميع صور مزاحمات التكليف؛ فتدبر.

←

للمصالح والمفاسد، و قد استقل العقل بثبوت المفسدة فى مثل هذا الكذب، و معه كيف يحتمل تخلّف حكم الشارع؟ و ما ذكره من الموارد التى ثبت فيها المصلحة و لم يكن على طبقها حكم شرعى لا يرد نقضاً على ما ذكرناه، فانّا لا ننكر أنّه يمكن أن تكون للمصالح والمفاسد النفس الأمرية موانع و مزاحمات، فانّ ذلك مما لا سبيل إلى إنكاره، و إنّما ندّعى أنّه يمكن موجبة جزئية إدراك العقل لجميع الجهات من المقتضيات والموانع والمزاحمات. و دعوى أنّه مع ذلك يحتمل أن يكون من الموارد التى سكت الله عنها مما لا يلتفت إليها، و كيف يكون مما سكت الله عنها مع أنّ العقل رسول باطني و قد استقل به!

و أمّا ما ذكره من الموارد التى كان هناك حكم و لم تكن مصلحة فهو مما لا يصغى إليه، فانّه لا يعقل حكم بلا مصلحة، غايته أنّ المصلحة قد تكون خفيّة لم يطلع عليها العقل.

و أضعف من ذلك كلّه دعوى الملازمة الظاهرية، فانّ احتمال المانع والمزاحم إن تطرّق عندالعقل فلا يكون مستقلاً ولا حكم له بالقبح والحسن مطلقاً لا واقعاً ولا ظاهراً، و إن لم يتطرق فيستقل و يحكم بالملازمة الواقعية ولا معنى للملازمة الظاهرية، إلاّ أن تبتنى على قاعدة المقتضى والمانع الفاسدة من أصلها، كما سيأتى فى محله (إن شاءالله تعالى)

فتحصّل: أنّه لا سبيل إلى منع الملازمة بعد الإعتراف بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وبعد الإعتراف بادراك العقل لتلك المصالح والمفاسد.

* * *

و من هذا البيان أيضاً ظهر: أنّ العقل إنما يكون رسولاً باطنياً فى صورة إحراز أنّ الشارع اتكل فى بيان مرامه بحكم عقله، و إلاّ فمع احتمال عدم اتّكاله عليه و أنّ صبره وسكوته عن إظهار مرامه لمصلحة أعظم من قبح العمل، فكيف يكون العقل رسولاً باطنياً؟ كما لا يخفى.

الجهة الثالثة:

ما نسب إلى بعض الأخباريّين أيضاً: من أنّ القاعدة و إن اقتضت الملازمة بين حكم العقل والشرع، إلاّ أنّه قامت الأدلة السمعية على منع العمل بهذه الملازمة، وأنّه لابد من توسيط تبليغ الحجة، ولا عبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ الحجة؛ ولذلك حكى عن بعض الأخباريّين من المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية. وهذا المعنى لوتم وصحت النسبة فلابد و أن يكون ذلك بنتيجة التقييد(١) ـعلى ما تقدم بيانه فى حجية القطعـ ولا يرد عليه إشكال عدم المعقولية إلاّ أنّ الشأن فى دلالة الأخبار المذكورة على ذلك، فانّ الأخبار على كثرتها بين طوائف ثلاث: طائفة منها ظاهرة فى المنع عن الأخذ بالقياس والإستحسانات الظنية و الإعتبارات الوهمية(٢) كما عليه العامة؛ وهذا لا ربط له بما نحن فيه. وطائفة منها ظاهرة فى اعتبار الولاية فى صحة العبادات(٣) و هذا أيضاً لا ربط له بما نحن فيه. و طائفة منها ظاهرة فى مدخلية تبليغ الحجة(٤) وهى التى يمكن أن يستدل بها فى المقام(٥) و أوقعت الأخباريّين فى الوهم.

و الانصاف: أنّه لا دلالة لها على مدّعاهم، فانّ الحكم الشرعى المستكشف من المستقلات العقلية يكون مما وصل إلى المكلف بتبليغ الحجة

---

(١) أقول: قد تقدم أنّ نتيجة التقييد على فرض تماميته ينتج عدم حصول القطع بحكم شرعى، لا أنه مع القطع به العقل يحكم بعدم العمل به، أو الأخبار يوجب ردع المكلف عن العمل بهذا العلم ـ كما هو ظاهر مقالتهمـ و هو المعنون أيضاً فى كلامه هذا؛ فتدبر.

(٢ و ٣) راجع الوسائل الباب ٦ من أبواب صفات القاضى

(٤) راجع الوسائل الباب ٧ من أبواب صفات القاضى

(٥) أقول: يمكن أن يوجّه كلام الأخبارى بمنع موجبية القطع الناشى عن الخوض فى العقليات لعذر العباد ـ كالقطع أو الغفلة الناشئة عن تقصيره فى المقدماتـ وذلك لاينافى مع حكمه بلزوم اتباعه حين وجوده؛ و بمثل ذلك أيضاً أمكن توجيه كلام «الشيخ» فى قطع القطاع؛ فتدبر.

الباطنية، وهو العقل الذى به يثاب و به يعاقب، كما فى الخبر(١)

وبالجملة: لا دلالة فى الأخبار على مدخلية السماع عن الصادقين (عليهم السّلام) و إن شئت الإحاطة بهذه الجهات فراجع تقريرات الشيخ (قدس سره)

المبحث السادس

حكى عن «الشيخ الكبير» عدم اعتبار قطع القطاع. و هو بظاهره فاسد، فانّه إن أراد من قطع القطاع القطع الطريقى الذى لم يؤخذ فى موضوع الدليل فهو مما لا يفرق فيه بين القطاع وغيره(٢) لعدم اختلاف الأشخاص والأسباب والموارد فى نظر العقل فى طريقية القطع وكونه منجّزاً للواقع عندالمصادفة وعذراً عندالمخالفة. وإن أراد القطع الموضوعى فهو وإن كان له وجه، لأنّ العناوين التى تؤخذ فى ظاهر الدليل تنصرف إلى ما هو المتعارف من غير فرق فى ذلك بين الشك والظن والقطع، فالشك المأخوذ فى باب الركعات ينصرف إلى ماهو المتعارف، ولا عبرة بشك كثير الشك ولو فرض أنّه لم يرد قوله (عليه السّلام) «لا شك لكثيرالشك» غايته أنّه لولم يرد ذلك كان شك كثيرالشك مبطلاً للصلاة ولو تعلق فى الأخيرتين، لأنّه لا يندرج فى أدلة البناء على الأكثر، فلا يكون له طريق إلى إتمام الصلاة، فتبطل؛ و لكن بعد ورود قوله (عليه السّلام) «لاشك لكثيرالشك» يلزمه البناء على الأقل أو الأكثر، أى

---

(١) اصول الكافى: كتاب العقل والجهل الحديث ١٢

(٢) أقول: قد أشرنا بأنّ ذلك كله لو كان نظره إلى عدم لزوم العمل به حين وجوده، و إلاّ فلو كان نظره فى عدم اعتباره إلى عدم معذوريته فلا يمنعه العقل بما توهّم.

هو فى الخيار بين ذلك. وكذا الحال فى الظن الذى اخذ موضوعاً فى عدد الركعات، فانّه أيضاً ينصرف إلى المتعارف ولا يعم كثير الظن، فيكون حكم ظن كثير الظن حكم الشك. وكذا الحال فى القطع المأخوذ موضوعاً ينصرف إلى المتعارف ولا يعم قطع القطاع، إلاّ أنّ الشأن فى إمكان التفات القاطع حال قطعه إلى أنّه قطاع(١) فانّه يمكن أن يقال بعدم التفاته إلى ذلك.

نعم: تظهر الثمرة بالنسبة إلى غير القاطع، كما لو فرض أنّ الحاكم علم أنّ الشاهد قطاع، فيمكن أن يقال بعدم قبول شهادته؛ ولكن المحكى عن «الشيخ الكبير» هو عدم اعتبار قطع القطاع فى القطع الطريق المحض؛ وقد عرفت أنّ ذلك مما لا سبيل إليه.

المبحث السابع

لا فرق فى نظر العقل فى الآثار المترتبة على العلم بين العلم التفصيلى والعلم الإجمالى، فانّ العلم الإجمالى من حيث كونه علماً هو العلم التفصيلى، و إن كان من حيث شوبه بالإجمال وخلطه بالجهل يفارق العلم التفصيلى على ما سيأتى تفصيله.

و لا يخفى أنّ المباحث الراجعة إلى العلم الإجمالى كثيرة طويلة الذيل، يذكر جملة منها فى هذا المقام، وجملة منها فى مباحث البرائة والإشتغال؛ ونحن وإن كان قد استقصينا الكلام فيما يتعلق بالعلم الإجمالى من المباحث (فى الجزء الرابع من الكتاب) عندالبحث عن أصالة الإشتغال، إلاّ أنّه تبعاً للقوم لا بأس

(١) أقول: لا قصور فى التفاته بكونه قطاعاً. نعم: لا يلتفت إلى مخالفة قطعه هذا للواقع ولو من باب الإتفاق.

بالإشارة إليها هنا أيضاً.

فنقول: إنّ المباحث التى تذكر فى المقام، منها ما ترجع إلى مرحلة ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى، و منها ما ترجع إلى مرحلة سقوط التكليف به؛ فا لكلام يقع فى مقامين:

ولنقدّم الكلام فى المقام الثانى مع أنّه كان حقّه التأخير تبعاً للشيخ (قدس سره).

فنقول: المراد من سقوط التكليف بالعلم الإجمالى هو سقوطه بالإمتثال الإجمالى على وجه الإحتياط؛ ولا إشكال فى سقوطه بذلك فى الجملة.

و تفصيل ذلك: هو أنّ التكليف المعلوم بالإجمال، إمّا أن يكون توصلياً، وإمّا أن يكون تعبدياً. فان كان توصلياً فلا ينبغى الإشكال فى حسن الإحتياط و سقوط التكليف بذلك، سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم، كانت الشبهة موضوعية أو حكمية، قبل الفحص أو بعد الفحص، كان الترديد بين الوجوب و الإستحباب أو مع احتمال الإباحة أيضاً؛ فانّه على جميع التقادير يحسن الإحتياط و يسقط التكليف به ولو مع التمكن من الإمتثال التفصيلى، لحصول الغرض، و ذلك واضح.

و إن كان تعبدياً ففى حسن الإحتياط وسقوط التكليف به مطلقاً ولو مع التمكن من الإمتثال، أو عدم حسنه مطلقاً، أو التفصيل بين ما إذا لم يستلزم منه تكرار جملة العمل و بين ما إذا استلزم ذلك وجوه؛ و قبل بيان ذلك ينبغى التنبيه على امور:

الأمر الأوّل: ينسب إلى جمهور المتكلمين و بعض الفقهاء اعتبار معرفة الوجه وقصده فى العبادة؛ وقد حكى الإجماع على ذلك أيضاً.

و الأقوى: عدم اعتبار ذلك، لأنّ حقيقة الطاعة عندالعقل عبارة عن الإنبعاث و كون الإرادة الفاعلية منبعثة عن الإرادة الآمرية؛ وهذا المعنى لا

يتوقف على معرفة الوجه و قصده، بل المعتبر هو أن يكون الداعى إلى الفعل إرادة الآمر.

و أمّا معرفة كون البعث إلزامياً أو غير إلزامى فلا دخل لها فى ذلك أصلاً عند العقل والعقلاء الحاكم فى هذا الباب؛ فلو كان قصد الوجه معتبراً فلابد وأن يكون اعتباره بأمر شرعى، وليس فيما بأيدينا من الأدلة ما يستشم منه اعتبار ذلك، مع أنّه مما تعم به البلوى وتكثر الحاجة إليه؛ وليس المقام من المقامات التى تتوفر الدواعى إلى إخفائها فى الامور التى ترجع إلى باب الولاية والإمامة؛ فالمقام يكون من أظهر المقامات التى كان عدم الدليل فيها دليل العدم؛ بل ممّا يقطع بعدم اعتبار ذلك شرعاً، وإلاّ لاستفاضت به الروايات.

و الإجماع المحكى فى المقام مما لا اعتبار به، لأنّه من الممكن أن يكون مدعى الإجماع قد سلك مسلك المتكلمين وادعى الإجماع على مذاق المتكلمين فى المسألة الكلامية لا فى المسألة الفقهية؛ مع أنّه لو سلّم يكون من الإجماع المنقول الذى لا عبرة به.

فالإنصاف: أنّ مدعى القطع بعدم اعتبار قصد الوجه فى العبادات لا يكون مجازفاًفى دعواه. ثم لو سلّم عدم القطع، فلا أقل من الشك و الأصل فى ذلك يقتضى البرائة لا الإشتغال، لأنّ الشك فى اعتبار قصد الوجه يرجع إلى الشك فى اعتبار قيد فى المأمور به شرعاً زائد عما يعتبره العقل فى الطاعة، لما تقدم من أنّ العقل لا يعتبر فى الإطاعة أزيد من كون الشخص منبعثاً عن البعث ومتحركاً عن الإرادة، فقصد الوجه لو كان معتبراً فلابد و أن يكون ذلك من جهة الشرع؛ والمرجع حينئذٍ عندالشك فى الإعتبار هو البرائة؛ كما أنّ المرجع عندالشك فى أصل التعبدية و التوصلية ذلك، بناء على ماهو المختار: من أنّ التعبدية تتوقف على الأمر بها ولو بمتمم الجعل، على ما تقدم تفصيله فى مبحث التعبدى والتوصلى.

نعم: بناءً على أنّ اعتبار قصد الإمتثال من باب دخله فى الغرض و

أنّ اللازم هو تحصيل الغرض يكون المرجع عندالشك هو الإشتغال(١) من غير فرق بين الشك فى أصل اعتبار قصد الإمتثال أو الشك فيما يستتبعه من قصد الوجه ومعرفته، فانّه على هذا المعنى لا يرجع الشك إلى ما يكون مجعولاً شرعياً حتى تجرى فيه البرائة الشرعية؛ وصاحب هذا المسلك لابدّ له من دعوى القطع بعدم اعتبار قصدالوجه، وإلاّ فلو وصلت النوبة إلى الشك يكون الأصل فيه هو الإشتغال. ولكن المبنى عندنا فاسد؛ فالأصل يقتضى البرائة.

الأمر الثانى: لا إشكال فى أنّ الحاكم بالإستقلال فى باب الطاعة و حسنها هو العقل، لا بمعنى أنّه ليس للشارع التصرف فى كيفية الاطاعة، فانّ ذلك بمعزل عن الصواب، لوضوح أنّ حكم العقل فى باب الطاعة إنّما هو لأجل رعاية امتثال الأوامر الشرعية والخروج عن عهدتها، فللشارع أن يتصرف فى كيفية إطاعة أوامره زائداً عما يعتبره العقل كبعض مراتب الرياء، حيث قامت الأدلة الشرعية على اعتبار خلو العبادة عن أدنى شائبة الرياء مع أنّ العقل لا يستقل بذلك، وللشارع أيضاً أن يكتفى فى امتثال أوامره بما لا يكتفى به العقل لوخلّى ونفسه، كما فى الاصول الشرعية الجارية فى وادى الفراغ؛ ولكن كل ذلك يحتاج إلى قيام الدليل عليه؛ فلولم يقم دليل شرعى على التصرف فى بيان كيفية الاطاعة فالأمر موكول إلى نظر العقل، فان استقل بشىء فهو، و إلاّ فالمرجع هو أصالة الإشتغال لا البرائة، لأن الشك فى اعتبار شىء فى كيفية

(١) أقول: لازم هذا المسلك لزوم الإحتياط فى كلية الأقل والأكثر. والأولى فى وجه الإحتياط المختص بمثل هذه القيود كونها خارجة عن دائرة المأمور به، لمحذور الدور؛ فلا يرجع الشك فيها إلاّ إلى الشك فى سقوط الأمر عما تعلق به جزماً، و به تمتاز عن بقية الأجزاء، فانّ الشك فيها يرجع إلى الشك فى أصل توجه الأمر إليها؛ فالشك فيها يرجع إلى الشك فى أصل الإشتغال؛ بخلاف الشك فى القيود المزبورة، فانه يرجع إلى الشك فى الفراغ عما اشتغل الذمة به، كما لا يخفى. فتدبر فيه و فى دفع هذه الشبهة أيضاً، كما سيتضح فى محله (إن شاءالله تعالى).

الإطاعة عقلاً يرجع بالأخرة إلى الشك في التعيين و التخيير لا الأقل و الأكثر؛ والأصل يقتضي التعيين، كما سيأتي توضيحه في محله.

و لا يقاس الشك في اعتبار شيء في كيفية الإطاعة العقلية بالشك في اعتبار مثل قصد التعبد والوجه، لما عرفت من أنّ اعتبار مثل قصد التعبد والوجه إنّما يكون بتقييد العبادة شرعاً بذلك ولو بنتيجة التقييد(١) فالشك فيه يرجع إلى الشك في الأقل والأكثر الإرتباطي؛ وهذا بخلاف الشك في اعتبار شيء في كيفية الإطاعة العقلية، فانّه يرجع إلى الشك في التعيين والتخيير(٢) كمالوفرض الشك في كون الإمتثال التفصيلي في عرض الإمتثال الإحتمالي أوطوله، كما سيأتي بيانه.

الأمر الثالث: مراتب الإمتثال والإطاعة عندالعقل أربعة(٣)

(١) سيأتي في مبحث الإشتغال أنّ اعتبار الإمتثال التفصيلي لابد و أن يرجع إلى تقييد العبادة به شرعاً ولو بنتيجة التقييد؛ ولكن مع ذلك الأصل الجاري فيه عندالشك هوالإشتغال، لدوران الأمر فيه بين التعيين والتخيير (منه).

(٢) أقول: و يمكن إرجاع قيود الإمتثال أيضاً إلى الأقل والأكثر بارجاع الشك فيها أيضاً إلى الشك في دخل مرتبة زائدة من بقية المراتب من حيث دخل خصوصية زائدة في بعضها دون بعض، مع فرض حفظ الفاقد في ضمن الواجد. نعم: لوكان نسبتها من قبيل الكلي المتواطي -بنحو لا يكون الفاقد محفوظاً في ضمن الواجد- كان المرجع التعيين والتخيير؛ فتدبر في ملاك الفرق بين المسألتين، و تدبر أيضاً في أنّ ما نحن فيه من أيّهما؟.

(٣) أقول: بعد ما كان في المقام مرحلتان: أحدهما مقام إثبات التكليف بعلم ولوإجمالاً أو غيره، و الآخر مرحلة إسقاطه و امتثال ما ثبت بأيّ طريق و أنّ قطعية مرحلة الإسقاط غير مرتبط بمرحلة إثباته، لأنّه ربما يكون المثبت للتكليف علماً ولكن المسقط له ظناً، وربما يكون الأمر بالعكس.

فلنا حينئذٍ مجال السؤال بأنّه ما المراد من مراتب الإمتثال؟ فإن اريد به مراتبه الناشئة عن مراتب طريقه، فلا يزال يكون مرتبة الإمتثال قطعياً، و إنما ظنه بظنية طريقه؛ وحينئذٍ المراتب المسطورة محسوبة للطريق لا الإمتثال؛ مع أنّه على هذا لا يتصور الإمتثال الإجمالي في أطراف العلم الإجمالي ولا الظني، أيضاً.

و إن اريد به مراتب الإمتثال في التكليف الثابت بأي طريق، فهو ربما يختلف، و لكن ليس ظنيته من جهة كيفية طريقه، بل لابد و أن يكون ظنياً بظن ثابت في هذه المرحلة، كما هو الشأن في مرجعيّة الظن بناء على التبعيض في الإحتياط؛ وفي مثله لا يتصور حجية الظن على الكشف.

←

المرتبة الاولى: الإمتثال التفصيلى، سواء كان بالعلم الوجدانى أو بالطرق والأمارات والاصول المحرزة التى تقوم مقام العلم، فانّ الإمتثال بالظنون الخاصة و بالاصول المحرزة يكون فى حكم الإمتثال بالعلم الوجدانى، بل الإمتثال بالظن المطلق عند انسداد باب العلم بناء على الكشف أيضاً يكون حكمه حكم الإمتثال بالعلم وفى عرضه، فانّ حال الظن المطلق بناءً على الكشف حال الظن الخاص، لأنّ معنى الكشف هو أنّ الشارع جعل الظن حجة مثبتاً للأحكام الواقعية وطريقاً محرزاً لها، فيكون الإمتثال به فى عرض الإمتثال العلمى.

و ما ربّما يتوهّم: من أنّه كيف يكون الظن بناء على الكشف فى عرض العلم مع أنّ اعتباره موقوف على انسداد باب العلم، فهو واضح الفساد، فانّ المراد من انسداد باب العلم انسداده فى معظم الأحكام لا فى جميعها(١)

و بالجملة نقول: إن أراد المقرر من المراتب المزبورة المعنى الأوّل، فلا يتصور فيه الإمتثال الظنى أو الإحتمالى فى أطراف العلم الإجمالى، فانّ هذا الظن غير ناش من ظنية طريقه أو احتماله، بل لابد وأن يتصور فى الحجة الظنية أو الإحتمالية

و إن أراد المقرر من المراتب المعنى الثانى، فلا يتصور الإمتثال الظنى بناء على الكشف، إذ ليس للشارع تصرف فى مرحلة الإسقاط.

كيف! و فى هذا المقام مع التمكن من الإحتياط التام يستقل العقل بالإمتثال القطعى، و مع عدم التمكن من الإحتياط التام يتبعض ويأخذ بالإحتمال مع عدم رجحان ذلك الطرف، وإلاّ فيستقل بطرف الظن و لا ينتهى النوبة بتصرف الشارع فى هذه المرحلة إلاّ بعد إسقاط العلم عن الحجية، فترجع حينئذٍ إلى الفرض الأوّل.

(١) أقول: لا شبهة فى أنّ باب العلم بالحكم الكلى الشرعى فى كل مسألة إذا كان مفتوحاً لا تصل النوبة إلى الظن فى تلك المسألة، و أنّ الإنسداد فى معظم الأحكام إنما ينتج حجية الظن فى موارد الإنسداد من معظم الأحكام، لاغيره.

فالأولى أن يقال بطولية مرجعية الظن المزبور عن العلم فى مقام الإثبات مطلقاً، و أنّ تعجب «الشيخ» عن «المحقق القمى» فى محله لوكان غرضه من الظن المطلق ما كان حجيته بدليل الإنسداد، و إلاّ فلو كان مرامه حجية الظن المطلق ببناء العقلاء ـ كما يشهد به استشهاده عليه بأنه أساس عيش بنى آدم ـ فهو بمصطلح «الشيخ» داخل فى الظن الخاص لا المطلق؛ وحينئذٍ يرد على «شيخنا العلامة» بأنّ نتيجته تمام على مصطلحه من الظن

⟵

فنى المورد الذى يمكن تحصيل العلم مع انسداد بابه فى معظم الأحكام يكون الظن المستنتج حجيته من مقدمات الإنسداد بناء على الكشف فى عرض العلم.

و ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) عدم الفرق فى الظن بين القول بالكشف و بين القول بالحكومة فى تأخر رتبة الإمتثال به عن الإمتثال العلمى، قال(قده) فى مقام الرد على مقالة المحقق القمى (ره) «والعجب ممن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق ثم يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريق الإجتهاد والتقليد والأخذ بالإحتياط» انتهى.

والإنصاف: أن تعجب «الشيخ» ليس فى محلّه، فانّ «المحقق القمى ره» من القائلين بالكشف، فيكون حال الظن حال العلم.

فتحصّل: أنّه لا فرق بين العلم الوجدانى والظن الخاص والظن المطلق على الكشف فى حصول الإمتثال بكل واحد منها. نعم: بين الإمتثال بالعلم الوجدانى والإمتثال بالطرق والظنون الخاصة فرق لا دخل له فيما نحن فيه، وهو أنّه بعد الإمتثال بالعلم الوجدانى لا يبقى موقع للإحتياط، لعدم تطرّق احتمال مخالفة الإمتثال للواقع؛ بخلاف الإمتثال بالظنون الخاصة، فانّه يبقى موقع للإحتياط، لتطرق احتمال مخالفة الظن للواقع.

و لكن ينبغى بل يمكن أن يقال: إنّه يتعيّن أوّلاً العمل بمقتضى الطريق(١) ثم العمل بما يقتضيه الإحتياط. وعلى ذلك يبتنى الخلاف الواقع بين العلمين «الشيخ الأنصارى» و «السيد الشيرازى» (قدس سرهما) فى

المطلق، لا مصطلح «المحقق القمى» الذى هو داخل فى الظن الخاص على اصطلاح «الشيخ» إذ فى مثله لاغرو بدعوى عرضيتها مع الإمتثال بالعلم، كما لا يخفى.

(١) أقول: فى تعيّنه لو لا لزوم قصد الوجه أو التميز منع واضح. نعم: لا بأس بمراعات احتماله استحباباً لا لزوماً.

مسألة تقديم القصر على التمام أو تقديم التمام على القصر فى المسافر إلى أربع فراسخ مع إرادة الرجوع ليومه، فانّ «الشيخ قده» لمّا اختار فى المسألة تقديم أدلة وجوب التمام جعل الإحتياط بالقصر بعد فعل التمام، و «السيد» اختار تقديم أدلة وجوب القصر جعل الإحتياط بالتمام بعد فعلا القصر.

المرتبة الثانية: (من مراتب الإمتثال) الامتثال العلمى الإجمالى، كالإحتياط فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى.

المرتبة الثالثة: الإمتثال الظنى، سواء فى ذلك الظن الذى لم يقم دليل على اعتباره، أو الظن المطلق عند انسداد باب العلم بناء على الحكومة، فانّ معنى الحكومة هو حكم العقل بتعيّن الإمتثال الظنى عند تعذر الإمتثال العلمى، فيكون الظن بناء على الحكومة واقعاً فى طريق الإمتثال، على ما سيأتى توضيحه.

المرتبة الرابعة: الإمتثال الإحتمالى، كما فى الشبهات البدوية أو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى عند تعذر الإمتثال الإجمالى أو الظنى.

و لا إشكال فى أنّه لا تصل النوبة إلى الإمتثال الإحتمالى إلاّ بعد تعذر الإمتثال الظنى(١) ولا تصل النوبة إلى الإمتثال الظنى إلاّ بعد تعذر الإمتثال الإجمالى؛ إنما الإشكال فى المرتبتين الأوّلتين.

فقيل: إنّهما فى عرض واحد، وقيل بتقديم رتبة الإمتثال التفصيلى مع الإمكان على الإمتثال الإجمالى؛ و على ذلك يبتنى بطلان عبادة تاركى طريق

---

(١) أقول: يمكن أن يقال: إن الداعى على العمل ليس إلاّ ما هو معلوم له ولو إجمالاً، وأنّ الإحتمال مقدمة لتطبيق ما يدعوه جزماً على مورده، لا أنّ ما يدعوه إليه احتماله بنفسه؛ فتدبر.

الإجتهاد والتقليد والعمل بالإحتياط. وهذاهو الأقوى، و لكن فى خصوص ما إذا استلزم منه تكرار جملة العمل، فانّ حقيقة الإطاعة عند العقل هو الإنبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون الداعى و المحرّك له نحو العمل هو تعلّق الأمربه و انطباق المأمور به عليه؛ وهذا المعنى فى الإمتثال الإجمالى لا يتحقق، فانّ الداعى له نحوالعمل بكل واحد من فردى الترديد ليس إلاّ احتمال تعلق الأمر به، فانّه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص. نعم: بعد الإتيان بكلا فردى الترديد يعلم بتحقق ما ينطبق المأمور به عليه؛ والذى يعتبر فى حقيقة الطاعة عقلاً هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل بداعى تعلق الأمر به حتى يتحقق منه قصد الامتثال التفصيلى فيما بيده من العمل، و مجرد العلم بتعلق الأمر بأحد فردى الترديد لا يقتضى أن يكون الإنبعاث عن البعث المولوى، بل أقصاه أن يكون الإنبعاث عن احتمال البعث بالنسبة إلى كل واحد من العملين. نعم: الإنبعاث عن احتمال البعث وإن كان أيضاً نحواً من الطاعة عندالعقل إلاّ أنّ رتبته متأخرة عن الإمتثال التفصيلى.

فالإنصاف: أنّ مدّعى القطع بتقدم رتبة الإمتثال التفصيلى على الإمتثال الإجمالى فى الشبهات الموضوعية والحكمية مع التمكن من إزالة الشبهة لا يكون مجازفاًفى دعواه(١) مع أنّه لو سلّم الشك فى ذلك فقد عرفت أنّ الأصل يقتضى الإشتغال لا البرائة، لأنّ مرجع الشك فى ذلك إلى الشك فى التخيير بين الإمتثال التفصيلى والإجمالى أو تعيّن الإمتثال التفصيلى.

هذا إذا كان المعلوم بالإجمال مردداً بين المتباينين بحيث استلزم من الإحتياط تكرار جملة العمل. وإن كان مردداً بين الأقل والأكثر ـ كالشك فى

---

(١) أقول: على ما ذكرنا آنفاً لا يخلو عن مجازفة؛ كما أنّه على الشك أمكن دعوى: أنّ لجهة الإجمال جهة نقص عن التفصيل بملاحظة سعة علمه الحاوى لشراشر وجوده دونه مع انحفاظ جهة نقصه فى مرتبة كماله؛ وفى مثله المرجع هوالبرائة ـ كالأقل والأكثر ـ لا التعيين والتخيير، لعدم كونها من قبيل الكلى المتواطى؛ فتدبر بعين الدقة ولا تسرع فى المطلب عمياناً.

وجوب السورة مثلا فى الصلاة ـ فالأقوى أنّه لا يجب على المكلف إزالة الشبهة و إن تمكن منها بالعلم والإجتهاد أو التقليد، لأنّه يمكن قصد الإمتثال التفصيلى بالنسبة إلى جملة العمل، للعلم بتعلق الأمر به و إن لم يعلم بوجوب الجزء المشكوك ، إلاّ إذا قلنا باعتبار قصد الوجه فى الأجزاء، وقد تقدم ضعفه. و هذا من غير فرق بين ما إذا تردد أمر الجزء المشكوك بين الوجوب و الإستحباب كالسورة، أو مع احتمال الإباحة أيضاً كجلسة الإستراحة؛ بل لوتردد أمره بين المتباينين ـ كالجهر و الإخفات فى ظهر الجمعة ـ فانّه للمكلف الإحتياط بتكرار القرائة بلا تكرار الصلاة.

هذا كلّه إذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالى. و إن كانت الشبهة بدوية: ففى الشبهات الموضوعية يحسن الإحتياط مطلقاً قبل الفحص وبعده، لعدم وجوب الفحص فيها. وإن كانت الشبهة حكمية: فلا يحسن الإحتياط إلاّ بعد الفحص، لأنّ التكاليف فى الشبهات الحكمية تتنجز بما يعتبر فيها بمجرد الإلتفات إليها، إلاّ إذا تفحص المكلف ولم يعثر عليها فانّه يكون حينئذٍ معذوراً. وبعدالبناء على اعتبار الإمتثال التفصيلى فى حسن الطاعة يكون حاله حال ساير القيود والأجزاء يتنجّز التكليف به على تقدير ثبوت التكليف واقعاً مع التمكن من إزالة الشبهة بالفحص. هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل وهو سقوط التكليف بالعلم الإجمالى.

المقـام الثانى:

فى ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى

و ينبغى أن نقتصر فى المقام على فهرست ما يتعلّق بذلك من المباحث والإشارة الإجمالية إلى ما هو المختار فيها؛ ونحيل تفصيلها إلى الجزء الرابع من

كتابنا، فانّه قد استقصينا الكلام فيها بما لا مزيد عليه؛ إلاّ بعض الامور التى تختص ذكرها هنا.

فنقول: إنّ الامور التى وقع البحث عنها فى باب العلم الإجمالى كثيرة.

الأمر الأوّل:

قد توهّم أنّ العلم الذى يكون موضوعًا عندالعقل فى باب الطاعة والمعصية يختص بالعلم التفصيلى ولا يعمّ العلم الإجمالى، بتقريب: أنّ العقل إنّما يستقل بقبح الإقدام على عمل يعلم أنّه معصية لأمر المولى و نهيه، وهذا يتوقف على العلم بتعلق الأمر أو النهى بما يأتى به من العمل؛ وفى العلم الإجمالى لا يكاد يتحقق هذا المعنى، لأنّه عند الإقتحام بكل واحد من أطراف المعلوم بالإجمال لا يعلم بأنّ اقتحامه يكون معصية لأمر المولى أو نهيه، لعدم العلم بتعلق الأمر أو النهى به بخصوصه، غايته أنّه بعد الإقتحام بجميع الأطراف يعلم بتحقق المخالفة، والعقل لا يستقل بقبح الإقتحام على ما يعلم بعد ذلك بحصول المخالفة، هذا.

و لكن فساد هذا التوهّم بمكان من الوضوح، بداهة أنّ العقل يستقل بقبح مخالفة التكليف المحرز الواصل إلى المكلف بأحد طرق الوصول. و من جملتها العلم الإجمالى، فانّ التكليف فى موارد العلم الإجمالى واصل إلى المكلف ومحرز لديه، والإجمال إنّما يكون فى المتعلق، وإلاّ فنفس التكليف والإلزام معلوم تفصيلاً(١) و هو على ما عليه من إجمال المتعلق يصلح لأن يكون بعثاً مولوياً و

---

(١) أقول: بعد ما كان المتعلق مورد الإجمال والترديد، فقهراً التكليف المتعلق بكل منها أيضاً طرف الترديد، وماهو معلوم الجامع المهملة بين الشخصين المردد انطباقه على أيتهمابلا إطلاق فى هذا الجامع؛ فلا يقاس المقام بالتكليف بالجامع فى باب التخيير، لأنّ فى شخص الجامع إطلاق قابل للإنطباق على أيها، بخلاف الجامع فى المقام، فانّه مهملة غير صالح للإنطباق إلاّ على واحد منها، غاية الأمر بنحو الترديد. و من هذه الجهة نقول: لا يصح دعوى العلم بشىء تفصيلاً فى موارد العلم الإجمالى، لا فى الحكم و لا فى المتعلق.

←

يمكن الإنبعاث عنه، بحيث لو فرض أنّه لوكان الخطاب الواقعى كذلك ـ أى على ما هو عليه من الإجمال(١) من دون أن يتعلق بخصوصية أحد الأطراف ـ لكان ذلك تكليفاً مولوياً، يصلح لأن يكون داعياً و محركاً لإرادة العبد نحو امتثاله و ينتج نتيجة التخييرالشرعى أو العقلى ـ على اختلاف المقامات ـ فالجهل بالخصوصية لا يضرّ بالمعلوم بالإجمال ولا يمنع عن حكم العقل بقبح الإقتحام على مخالفته؛ وذلك واضح لا ينبغى إطالة الكلام فيه.

الأمر الثانى:

ذهب بعض الأعاظم إلى انحفاظ رتبة الحكم الظاهرى فى أطراف العلم الإجمالى(٢) لأنّ موضوع الحكم الظاهرى هوالجهل بالواقع، والاصول

ثم إنّ الناظرالبصير ربتمايرى تهافتاًبين قوله فى المقام: «ويمكن الإنبعاث عن البعث فى العلم الإجمالى» و بين تقريبه السابق بأنّ «الإنبعاث من قبل احتمال البعث لا نفسه» و جعل ذلك منشأ تأخيره رتبة عن الإمتثال التفصيلى؛ فراجع وتدبر.

(١) أقول: مثل هذا التعبير فى باب التخيير غلط، كما لا يخفى على من تأمل فيما ذكرنا آنفاً.

(٢) أقول: رتبة الحكم الظاهرى إنما يكون محفوظاً فى فرض تعلق الشك بنفس الواقع، بلا شائبة تنجز فيه؛ وإلاّفمع احتمال التكليف المنجز الملازم لاحتمال المعصية العقل يأبى عن الترخيص فى المعصية ولو مع احتمالها؛ وحينئذٍ فلا محيص لمثل هذا المقرر أن يعزل العلم الإجمالى عن المنجزية رأساً، أو يدعى تعليقية حكم العقل بمنجزية العلم بعدم ترخيص على خلافه؛ وعلى الفرضين لا يمنعه الجزم بمخالفة الأصلين للواقع بعد اختلاف الرتبة فى البين، كما هو الشأن فى الشبهات البدوية؛ وعليه فلا يبقى مجال لما افيد فى جوابه من التفكيك فى شمول أدلة الاصول للطرفين أو طرف واحد إلاّ مع إثباته التفكيك بين الموافقة والمخالفة فى التعليقية والتنجيزية؛ ولامجال لإ ثباته من الخارج، بل مجرد احتمال التنجيزية يكفى مطلقاً، يكفى لمنع شمول دليل الترخيص ولولأحدهما، ولا مجال أيضاً لا ثباته حينئذٍ بتوهم شمول دليل الترخيص لفرض الشك دون العلم و ذلك لمافيه:

حيث نقول: بأنّ شمول دليل الترخيص لفرض الشك حينئذٍ دورى، لأنّ الشمول منوط بثبوت التعليقية، فكيف يثبت التعليقية بشمول دليل الترخيص؟

فان قلت: إنّ مانعية المعصية لدليل الترخيص إذا كان عقلياً يصير من المخصصات اللبّية، ولا بأس بالتمسك بالعام فى المخصص اللبى فبدليل الترخيص يستكشف عدم المعصية عندالشك بها.

قلت: نتيجة التمسك بالعام فى المخصص اللبى ليس نفى المعصية المشكوكة وجداناً، بل غايته نفيها تعبداً؛

←

العملية إنّما تجرى فى كل واحد من الأطراف بخصوصه و كل واحد منها مجهول الحكم، وليس فى البين أصل عملى يجرى فى مقابل نفس المعلوم بالإجمال حتى يقع التضاد والمنافات بين مؤدى الأصل والمعلوم بالإجمال؛ فلا يلزم من جريان الاصول فى الأطراف محذورالمناقضة والتضاد.

قلت: جريان الاصول العملية فى كل واحد من الأطراف يستلزم الجمع فى الترخيص بين جميع الأطراف(١) والترخيص فى الجميع يضادّ التكليف المعلوم بالإجمال، فلا يمكن أن تكون رتبة الحكم الظاهرى محفوظة فى جميع الأطراف. نعم: يمكن الترخيص فى بعض الأطراف والإكتفاء عن الواقع بترك الآخر أو فعله.

و دعوى الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية و أنّ العلم الإجمالى إمّا أن يكون علة تامة بالنسبة إلى كلا المرحلتين وإمّا أن لا يكون، فهى مما لا شاهد عليها و لا سبيل لها، بداهة أنّ العلم الإجمالى لا يزيد عن العلم التفصيلى(٢) وللشارع الإكتفاء بالإطاعة الإحتمالية فى العلم

فاحتمال المعصية وجداناً موجود، و مع هذا الإحتمال يأبى العقل عن الترخيص فيها، فكان العقل يرى عدم المعصية شرطاً للحكم الظاهرى أيضاً ـ نظير شرطية القدرة ـ وحينئذٍ ليس المقام من موارد التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية اللبّية كما توهّم؛ فتدبر.

(١) أقول: لنا مجال النقض بمشكوكية كل واحد من الطرفين ومعلومية أحدهما، مع أنّ بين الشك واليقين كمال المناقضة؛ وحينئذٍ فلو ادعى الطرف بأنّ مركز الترخيص هو المشكوك بلا سرايته إلى العنوان المعلوم، من أين يسرى الترخيص إلى الجهة المعلومة؟ فتدبر.

(٢) أقول: بعد اكتفاء العقل فى مقام الفراغ عما اشتغلت الذمة بالأعم من الواقعى والظاهرى، فلا قصور حينئذٍ فى تصرف الشارع فى مقام الفراغ بجعل البدل، كما هو الشأن فى العلم التفصيلى بضرب قاعدة الفراغ؛ وأين هذا مع فرض صرف الترخيص فى بعض الأطراف بلا تصرف فى مقام الفراغ وجعله بدلاً عن الواقع؛ كيف! و مثل هذا الترخيص أيضاً غير جار فى العلم التفصيلى أيضاً؛ وحينئذٍ ليس مجال الإستشهاد بمثل جعل البدل فى المقامين على جواز الترخيص فى أحد الطرفين بلا تعيين مفرغ و جعل بدل. و تتمة الكلام موكول إلى محله فى بحث الإشتغال.

التفصيلى، كما هو مفاد الاصول الجارية فى وادى الفراغ، فما ظنّك بالعلم الإجمالى؟ وقد أشبعنا الكلام فى ذلك بما لا مزيد عليه فى مبحث الإشتغال؛ فراجع.

الأمر الثالث:

الاصول المتكفلة للتنزيل كالإستصحاب لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً لزم منها المخالفة العملية أو لم يلزم؛ فلا يجرى استصحاب النجاسة فى كل واحد من الإنائين اللذين علم إجمالاً بطهارة أحدهما مع سبق النجاسة فى كل منهما؛ كما لايجرى استصحاب الطهارة فيهما مع العلم بنجاسة أحدهما وسبق الطهارة فى كل منهما؛ مع أنّه لا يلزم من جريان الإستصحابين فى الفرض الأوّل مخالفة عملية للتكليف المعلوم بالإجمال، لأنّ التعبد ببقاء الواقع فى كل من الإنائين ينافى العلم بعدم بقائه فى واحد منهما. وهذا بخلاف الاصول الغيرالمتكفلة للتنزيل ـ كأصالة البرائة والحل والإحتياط ـ فانّ جريانها فى أطراف العلم الإجمالى يدور مدار لزوم المخالفة العملية وعدمه، فإن لم يلزم من جريانها مخالفة عملية تجرى و يلزم العمل على مقتضاها؛ وقد ذكرنا تفصيل الكلام فى ذلك بأمثلته فى خاتمة الإستصحاب.

الأمر الرابع:

المانع من جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى ليس قصور أدلة اعتبارها وعدم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى كما توهّم، لوضوح أنّ ذلك على تقدير تسليمه يختص ببعض أخبار الإستصحاب مما اشتمل على لزوم نقض اليقين باليقين، فانّ اشتماله على ذلك هو الذى أوجب توهّم عدم شمول الدليل للشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى. وأمّا بقية أخبار الإستصحاب وأدلة سائر الاصول فليس فيها ما يقتضى توهّم اختصاصها بغير الشبهة المقرونة بالعلم

الإجمالى، بل المانع من جريانها هو قصور المجعول فيها وعدم انحفاظ رتبتها، من جهة لزوم المناقضة بين مؤدى الاصول والتكليف المعلوم بالإجمال، كما تقدمت الإشارة إليه؛ فالبحث عن عموم أدلة الاصول وعدم عمومه مما لا أثر له، فانّه مع فرض عمومها لابد من تخصيصها عقلًا بغير الشبهه المقرونة بالعلم الإجمالى، على تفصيل بين الاصول المتكفلة للتنزيل وغيرها، كما تقدمت الإشارة إليه.

كما أنّه لا أثر للبحث عن أنّ عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى إنّما هو لعدم المقتضى أو لثبوت المانع؛ مع أنّه لم يظهر المراد من المقتضى والمانع المبحوث عنه فى المقام.

فان كان المراد من المقتضى، هو أنّ كل واحد من الأطراف من حيث كونه مجهول الحكم فيه اقتضاء جريان الأصل والعلم الإجمالى بتعلق التكليف بأحدهما مانع عن جريانه، فهذا معنى صحيح غير قابل للنزاع والبحث فيه.

و إن كان المراد من المقتضى، هو أنّ أدلة الاصول تعم أطراف العلم الإجمالى ولزوم المخالفة العملية من جريانها مانع فى مقابل من يقول: إنّ أدلة الاصول لا تعمّ أطراف العلم الإجمالى ـ كما يظهر من الشيخ ـ فقد عرفت أنّ البحث عن عموم الدليل وعدمه مما لا أثر له بعد عدم قابلية المجعول فى باب الاصول لأن يعم أطراف العلم الإجمالى.

فالإنصاف: أنّ البحث عن ثبوت المقتضى ولا ثبوته ممالا يرجع إلى محصّل؛ ويأتى تفصيله فى خاتمة الإستصحاب وفى الإشتغال.

الأمر الخامس:

يعتبرفى تأثير العلم الإجمالى امور:

الأمرالأوّل : أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال صالحاً للإنبعاث

عنه و قابلاً لأن يكون محركاً لإرادة المكلف نحو امتثاله مع ما هو عليه من الإجمال، بحيث يمكنه المخالفة القطعية للتكليف؛ فلاأثر للعلم الاجمالى إذا تعلق بما لا يمكن أن يكون محركاً لإرادة العبد، كموارد دوران الأمر بين المحذورين، فانّ التكليف المردّد بين وجوب الحركة أو السكون غير صالح للإنبعاث عنه بعد ما كان العبد لا يخلو عن أحدهما تكويناً، و سيأتى إن شاءالله تعالى (فى مبحث البرائة) أنّ شيئاً من الاصول العقلية والشرعية لا تجرى فى موارد دوران الأمر بين المحذورين.

و ليعلم أنّه يعتبر فى دوران الأمر بين المحذورين امور:

الأوّل: وحدة القضية وعدم تكررها، فانّ فى صورة تكرار القضية يتمكن المكلف من المخالفة القطعية، كمالودار أمر المرئة بين كونها محلوفة الوطى فى كل ليلة من ليالى الاسبوع، أو محلوفة الترك كذلك، فانّه مع وطيها فى بعض ليالى الاسبوع وترك وطيها فى الليالى الاخر يعلم بمخالفة التكليف.

الثانى: أن لا يكون المكلف به فى كل من طرف الفعل والترك تعبدياً أو كان أحدهما المعيّن تعبدياً، فانّه لوكان كذلك لكان المكلف متمكناً من المخالفة القطعية بترك قصد التعبد فى أحدهما أو فى خصوص المعيّن؛ و مهما تمكن المكلف من المخالفة القطعية فالعلم الإجمالى يقتضى التنجيز ولو بهذاالمقدار ولو لم تجب الموافقة القطعية لعدم التمكن منها. و دعوى الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية فاذا لم تجب الموافقة القطعية لم تحرم المخالفة القطعية، قد عرفت مافيها.

الثالث: عدم القول بوجوب الموافقة الإلتزامية للتكليف المعلوم بالإجمال، فانّه لو بنينا على وجوب الموافقه الإلتزامية لكان المكلف متمكناً أيضاً من المخالفة القطعية بترك الإلتزام بالتكليف المعلوم بالإجمال أو الإلتزام بضدّه. و لكن فى أصل الموافقة الإلتزامية موضوعاً وحكماً إشكال، فانّ المراد من الموافقة الإلتزامية إن كان هو التصديق بما جاء به النبى (صلّى الله

عليه وآله) فهذا مما لا إشكال فى وجوبه، لأنّ عدم الإلتزام بذلك يرجع إلى إنكار النبي (صلّى الله عليه وآله). و إن كان المراد منها معنى آخر، فلو سلّم أنّ وراء التصديق بما جاء به النبي (صلّى الله عليه وآله) معنى آخر فلا دليل على وجوبه؛ ولو سلّم قيام الدليل عليه فهو يختص بما إذا علم بالتكليف تفصيلاً يمكن الإلتزام به؛ ولو سلّم أنّ الدليل يعمّ العلم الإجمالى فالإلتزام بالواقع على ما هو عليه فى موارد العلم الإجمالى بمكان من الإمكان؛ وهذا لا ينافى كون أمرالتكليف من حيث العمل يدور بين المحذورين.

الأمر الثانى: يعتبر فى تأثير الإجمالى أن لا يسبق التكليف ببعض الأطراف على العلم الإجمالى(١) و إلاّ كان الأصل النافى للتكليف جارياً فى الطرف الآخر بلا معارض، كما إذا علم بوقوع قطرة من الدم فى أحد الإنائين مع أنّ أحدهما المعيّن كان نجساً قبل وقوع القطرة من الدم فى أحدهما؛ و قد ذكرنا تفصيل ذلك بما له من الفروع فى مبحث الإشتغال.

الأمر الثالث: أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال مما له تعلّق بشخص العالم، أى كان شخص العالم هو المخاطب بالتكليف، فلا أثر للعلم الإجمالى إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال مردداً بين شخصين ـ كالجنابة المردّدة بين الشخصين فى الثوب المشترك ـ فانّ أصالة عدم الجنابة تجرى فى حق كل من الشخصين بلا معارض.

نعم: قد يتولد من العلم بجنابة أحد الشخصين ما يقتضى تعارض الأصلين؛ وذلك يتصور فى موارد:

منها: ما إذا اجتمعا فى صلاة الجمعة بحيث كانا من المتمّمين للعدد

---

(١) أقول: سبق التكليف غير مؤثر شيئاً، بل لابد من التقارن، كما سيجىء توضيحه فى محله.

المعتبر فيها سواء كانا مأمومين أو كان أحدهما مأموماً والآخر إماماً، فلا تصح صلاة كل منهما. بل لا تصح صلاة كل من اجتمع معهما لأنّه يعتبر فى صلاة الجمعة أن يكون كل من المأمومين محرزاً ـ ولو بالأصل ـ صحة صلاة الإمام و بقية المأمومين؛ و مع العلم بجنابة المجتمعين لصلاة الجمعة لا يمكن إحراز صحة صلاة الجميع؛ فلا يمكن أن يجرى كل شخص أصالة عدم الجنابة فى حق نفسه. وإن شئت قلت: إنّ صلاة المجتمعين فى صلاة الجمعة بمنزلة صلاة واحدة مرتبطة بعضها مع بعض؛ فأصالة عدم الجنابة فى كل من الشخصين تعارض أصالة عدمها فى الشخص الآخر.

و منها: ما إذا اقتدى أحدهما بالآخر فى غير صلاة الجمعة، أو اقتدى ثالث بكل منهما فى صلاتين أو صلاة واحدة، فانّه فى الفرض الأوّل يعلم بفساد إحدى الصلاتين إمّا صلاة نفسه أو صلاة إمامه؛ وفى الفرض الثانى يعلم بفساد صلاة أحد الإمامين؛ إلاّ إذا قلنا: إنّه يكفى فى صحة صلاة الجماعة إحراز كل من الإمام والمأموم صحة صلاة نفسه ولو بالأصل، ولا يعتبر فى الصحة إحراز المأموم صحة صلاة الإمام؛ فانّه على هذا تصح صلاة الجميع و تجرى أصالة عدم الجنابة فى حق كل منهما بلا معارض؛ و تفصيل ذلك موكول إلى محله.

و منها: ما إذا استاجر كل منهما لما يكون مشروطاً بالطهارة كالصلاة والصوم، فانّ المستأجر يعلم بفساد صلاة أحد الأجيرين. فلا تفرغ ذمّة المنوب عنه، إلاّ إذا قلنا أيضاً بأنه يكفى فى صحة الإجارة وتفريغ ذمّة المنوب عنه كون الأجير محرزاً لصحة عمله ولو بالأصل.

و منها: ما إذا استأجر كل منهما لما يحرم على الجنب فعله ـ ككنس المسجد والدخول فيه لحمل المتاع ونحو ذلك ـ فانّه قد يقال: بفساد الإجارة للعلم بحرمة دخول أحد الأجيرين.

و لكن الأقوى فى هذا الفرض صحة الإجارة لأنّه لا يعتبر فى صحتها

سوى كون العمل مملوكاً للأجير و ممكن الحصول للمستأجر و كل من الشرطين حاصل فى الفرض، لأنّ كلاً من الأجيرين مالك لعمل نفسه فانّه يباح لكل منهما الدخول فى المسجد وكنسه ولو بمقتضى الأصل، فيجوز لهما ذلك، وإذا جازلهما ذلك جاز استيجارهما عليه.

و منها: غير ذلك من الموارد التى تظهر للمتأمل.

الأمرالرابع: أن لايكون للعلم بالخصوصية دخل فى الحكم، بحيث كان إجمال المتعلق مما يقتضى تبدل الحكم واقعاً. و بعبارة اخرى: يعتبر فى تأثير العلم الإجمالى أن لا يكون الموضوع من الموضوعات التى يعتبر العلم بالخصوصية فى ترتّب الحكم عليه، سواء كان الحكم من الأحكام التكليفية، أو من الأحكام الوضعية؛ و على ذلك يبتنى حصول الشركة فى الأموال عند الخلط؛ فانّه تبطل ملكية الخصوصية وتحصل الإشاعة فى المالين المختلطين واقعاً، من غير فرق بين خلط الحنطة بالحنطة أو خلط الدراهم بالدراهم، وإن خالف بعض فى حصول الشركة وثبوت الإشاعة بخلط الدارهم.

و لكن الأقوى: حصول الشركة فيها أيضاً، والسرّ فى حصول الشركة بخلط الأموال هو أنّ الملكية لما كانت من الأمور الإعتبارية العرفية(١) كان إجمال الخصوصية موجباً لبطلانها و عدم اعتبارها لمالكها، فتخرج الخصوصية الإفرازية عن ملك صاحبها وتحصل الشركة بنسبة المالين المختلطين: من النصف والثلث والربع.

---

(١) أقول: هذا البرهان جار فى خلط كل متماثل من الثياب وغيرها؛ وهو كما ترى! فالأولى عدم التعدى فى الشركة والخلط عن الامور التى يحسب بالخلط شيئاً واحداً دقة ـ كالمايعات ـ أو عرفا ـ كالحبوبات ـ وأمّا مثل الدراهم بعد الخلط أيضاً متعدد، فلا مجال لاعتبار الشركة فيها، بل يجرى فيها حكم عدم الميز، نظير صورة عدم الخلط، كما لا يخفى.

و ما ورد في الدرهم الودعى: من إعطاء أحد الدرهمين عند تلف الثالث لصاحب الدرهمين و تنصيف الدرهم الآخر بين مالك الدرهم والدرهمين بالسوية ـ كما فى رواية السكونى ـ لابد من حمله على صورة عدم خلط الدراهم، و إلاّ كان الحكم فيه التثليث.

وبالجملة: الخلط فى باب الأموال يوجب الشركة وبطلان خصوصية الإفراز، كما عليه الأصحاب واستفاضت به الروايات. نعم: الحكم بالشركة يختص بصورة الخلط. و أمّا فى صورة اشتباه المالين وعدم تميّز أحدهما عن الآخر بلا خلط، فالحكم فيها هو التصالح أو القرعة، وتفصيل الكلام فى ذلك موكول إلى محله.

الأمرالخامس: أن لا يكون فى البين ما يوجب بطلان اقتضاء العلم الإجمالى وسقوطه عن الأثر: من التحالف وحكم الحاكم والإقرار المستتبع لتنصيف المال، أو فسخ العقد المتنازع فيه.

و الفرق بين هذا الأمر و الأمر السابق هو أنّه فى الأمر السابق كان إجمال المتعلق بنفسه يوجب بطلان اقتضاء العلم الإجمالى، وفى هذا الأمر إجمال المتعلق بنفسه لا يوجب ذلك، بل لابد من تعقبه بحكم الحاكم أو التحالف أو الإقرار، فانّ هذه الامور توجب تبدل موضوع الحكم، إمّا تبدّلاً واقعياً، وإمّا تبدّلاً ظاهرياً.

و تفصيل ذلك: هو أنّه فى مورد التحالف يتبدل الموضوع واقعاً، لأنّه يقتضى فسخ العقد المتنازع فيه و رجوع كل من الثمن والمثمن إلى ملك مالكه قبل العقد، فيبطل اقتضاء العلم الإجمالى بانتقال أحد الثمنين أو المثمنين المتنازع فيه، بل يبطل اقتضاء العلم التفصيلى بانتقال ما لا نزاع فيه عن ملك مالكه، فانّه يكون حكم الفسخ بالتحالف حكم الفسخ بالخيار أو الإقالة موجباً لانتقال كل ملك إلى مالكه الأصلى.

و أمّا حكم الحاكم: فبالنسبة إلى غير المحكوم له يوجب التبدل الواقعى أيضاً؛ فلو ادّعى أحد الشخصين ملكية جميع الدار، وادّعى الآخر ملكية الجميع أيضاً، و كانت الدار فى يد كل منهما، أو أقام كل منهما البينة، أو حلف كل منهما على نفى ما يدّعيه الآخر، فالذى عليه الأصحاب ونطقت به الروايات هو الحكم بالتنصيف، و بعد حكم الحاكم بالتنصيف ينتقل نصف الدار عن مالكها، يعنى يجب ترتيب آثار الإنتقال الواقعى ما لم يبطل الحكم باقرار المحكوم له أو بالإنكشاف القطعى، فانّ الإقرار أو الإنكشاف القطعى يكون بمنزلة فسخ العقد، فلا أثر للعلم الإجمالى بكون الدار كلّها لأحد المتداعيين وأخذ أحدهما النصف بلا حقّ، فللثالث أن يشترى كل من النصفين من كل من المتداعيين.

نعم: بالنسبة إلى المحكوم له يكون حكم الحاكم بمنزلة الحكم الظاهرى، له التصرف فى النصف المحكوم له ما لم يعلم بالخلاف وأنّ دعواه كانت بلا حقّ.

و أمّا الإقرار: فهو بالنسبة إلى المقرّ له يكون طريقاً محضاً ليس له التصرف فى المقرّبه مع علمه بمخالفة الإقرار للواقع، وأمّا فى حق غير المقرّ له فيجرى الإقرار مجرى السبب الواقعى، ويجب ترتيب آثار انتقال المقرّبه إلى المقرّ له؛ فلو أقرّ شخص بأنّ ما فى يدى لزيد، ثم أقرّ بأنّه لعمرو، يعطى ما فى يده لزيد و يغرم قيمته لعمرو؛ و يجوز للثالث أن يجمع عنده عين ما فى يد المقرّ مع ما يغرمه لعمرو بأحد موجبات الإجتماع، إلاّ إذا علم ببطلان خصوص أحد الإقرارين تفصيلاً.

و لا يخفى أنّ فى كثير من فروض هذه المسائل إشكال وخلاف(١) و حيث كانت المسائل فقهية لا ينبغى إطالة الكلام فيها. و تفصيلها موكول إلى

---

(١) أقول: جزاك الله خيراً لقد جئت بالحق.

محلّها.

والغرض فى المقام مجرد الإشارة إلى بيان أنّ ما ذكره الشيخ (قدس سره) من الموارد التى توهّم فيها انخرام القاعدة التى يقتضيها العلم الإجمالى ـمن عدم جواز المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمالـ ليس شىء منها تقتضى ذلك.

إذ منها: ما لا يصحّ الإلتزام به، كمسألة جواز إحداث القول الثالث عند اختلاف الأُمّة على قولين يعلم أنّ الإمام مع أحدهما، و كجواز ارتكاب كلا المشتبهين دفعة أو تدريجاً.

و منها: ما نلتزم به و لا يكون مخالفاً لما يقتضيه العلم الإجمالى، كمسألة اقتداء أحد واجدى المنى بالآخر، و كمسألة التنصيف فى باب التداعى والتحالف، فانّ العلم الإجمالى يسقط عن التأثير فى هذه الموارد بالبيان المتقدم.

وينبغى ختم الكلام فى مباحث العلم الإجمالى بالتنبيه على أمر:

و هو أنّه لو تردد المعلوم بالإجمال بين ما يكون بوجوده الواقعى ذا أثر و بين ما يكون بوجوده العلمى، كما لو تردد حال الثوب بين الغصب و النجاسة، فالعلم الإجمالى مادام موجوداً يقتضى أثره ويترتب عليه جميع الآثار المترتبة على الغصب والنجاسة، فلا يجوز استعمال الثوب والتصرف فيه تصرفاً مشروطاً بالطهارة والإباحة.

و أمّا الآثار الزائدة المترتبة على الشىء بوجوده الواقعى فلا تترتب، فلو غفل المكلف عن علمه وصلّى فى الثوب لم يجب عليه الإعادة والقضاء لاحتمال أن يكون غصباً، والصلاة فى الثوب المغصوب مع النسيان صحيحة واقعاً.

والنجاسة لم يتعلق العلم بهافى وقت حتى يقال: إنّ العلم بالنجاسة آناًما

يكفى فى فساد الصلاة ولو مع الذهول والنسيان (١) و سيأتى لذلك مزيد و توضيح فى مبحث الإشتغال.

هذا قليل من كثير مما يتعلق بالعلم الإجمالى من المباحث و ما يعتبر فيه من الشرائط، و استقصاء الكلام فى الجميع موكول إلى «الجزء الرابع» من الكتاب، و ليكن هذا آخر ما أردنا بيانه فى المقام الأول المتكفل للبحث عن مسائل القطع.

والحمد لله أوّلاً و آخراً

والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد و آله الطاهرين

واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

---

(١) أقول: لو قيل فى مانعية النجاسة بكفاية تنجزه ولو بعلم إجمالى فى وقت كان هذه الجهة موجوداً فى النجاسة؛ ومعلوم: أنه يمنع عن الحكم بصحة الصلاة ولو كان حين العمل غافلاً عن المعصية، كما لا يخفى؛ وعمدة النكتة هو أنّ دليل معذورية النجاسة إنما يختص بصورة بقاء المعذورية بجهله بها من الأول، و لا يشمل غيره، كما لا يخفى.

المقام الثانی

فی الظن

و تفصيل البحث عن ذلك يستدعی رسم مباحث:

المبحث الأوّل

فی إمكان التعبد بالطرق والاصول

والمراد من الإمكان المبحوث عنه فی المقام هو الإمكان التشريعی؛ يعنی أنّ من التعبد بالأمارات هل يلزم محذور فی عالم التشريع: من تفويت المصلحة والإلقاء فی المفسدة واستلزامه الحكم بلا ملاك و اجتماع الحكمين المتنافيين، وغير ذلك من التوالی الفاسد المتوهّمة فی المقام؟ أو أنّه لا يلزم شیء من ذلك؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكوينی بحيث يلزم من التعبد بالظن أو الأصل محذور فی عالم التكوين(١) فانّ الإمكان التكوينی لا يتوهّم البحث عنه فی المقام، وذلك واضح.

---

(١) أقول: إذا كان المحذور فی المقام لزوم اجتماع الضدين أو صدور القبيح ممن يستحيل صدوره منه من التعبد بالظن، فهل هو غير الإستحالة التكوينية فی هذا التعبد والتشريع؛ ولازمه فی قباله هل هو غير الإمكان التكوينی؟ وكون موضوع هذا الإمكان والاستحالة أمراً تشريعياً لا يقتضی خروج إمكانه عن التكوين، كما لا يخفی؛ فبعد الإمكان التكوينی لا يفهم له معنی محصّل.

ثم إنّ المحاذير المتوهّمة من التعبد بالأمارات ـ منها: ما يرجع إلى المحذور الملاكى. و منها: ما يرجع إلى المحذور الخطابى(١)

أمّا الأوّل: فتقريبه ـ أنّه يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة عند مخالفة الظن للواقع، وإدّائه إلى وجوب ما يكون حراماً أو حرمة ما يكون واجباً(٢) و إلى ذلك ينظر الإستدلال المحكى عن «ابن قبة» من أنّه يوجب تحليل الحرام و تحريم الحلال.

و لا يخفى: أنّ محذور تفويت المصلحة و الإلقاء فى المفسدة يتوقف على امور:

الأوّل: الإلتزام بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فى المتعلقات وأنّ تلك المصالح تجرى فى عالم التشريع مجرى العلل التكوينية من استتباعها للأحكام وكونها لازمة الإستيفاء فى عالم التشريع(٣) لا أنّها من المرجّحات والمحسّنات لتشريع الأحكام من دون أن تكون لازمة الإستيفاء، فانّها لو كانت كذلك لا يلزم من تفويتها محذور.

الثانى: الإلتزام بأنّ المجعول فى باب الأمارات نفس الطريقية المحضة و

---

(١) أقول: فى المحذور الخطابى جهتان: إحديها شبهة التضاد بين الحكمين عندالمخالفة، والاخرى شبهة نقض الغرض، بتقريب: أنّ مع فرض تعلق الإرادة بشىء يستحيل جعل شىء يوجب تفويت مرامه، كما لا يخفى.

ثم إنّ هذه الشبهة مختص بصورة المخالفة، ولا يجرى عند موافقة الأمارة للواقع، بخلاف شبهة التضاد، فانّه يجرى حتى فى صورة الموافقة، لأنّ المثلان كالضدان، بناء على التحقيق: من عدم مجىء شبهة التأكد فى المقام، كما توهّم.

(٢) أقول: أو إداء الجعل إلى تفويت مرامه باختياره الراجع إلى نقض غرضه؛ و يمكن إرجاع كلام «ابن قبة» إليه أيضاً.

(٣) أقول: يعنى اقتضائه له على وجه قابل لمنع المانع فى عالم الوجود مع كونها علة تامّة للخطاب وتشريع الأحكام من دون منافات بينها، إذ هذا المعنى يناسب كلام الإمامية لا العلية المطلقة.

لم نقل بالمصلحة السلوكية، و إلاّ لم يلزم تفويت الملاك من التعبد بالظن؛ وسيأتى المراد من المصلحة السلوكية.

الثالث: اختصاص المحذور بصورة انفتاح باب العلم و إمكان الوصول إلى الواقعيات. و أمّا فى صورة الإنسداد فلا يلزم محذور التفويت، بل لابد من التعبد به، فانّ المكلف لا يتمكن من استيفاء المصالح فى حال انسداد باب العلم إلاّ بالإحتياط التام؛ وليس مبنى الشريعة على الإحتياط فى جميع الأحكام، فالمقدار الذى تصيب الأمارة للواقع يكون خيراً جاء من قبل التعبد بالأمارة، ولو كان مورد الإصابة أقلّ قليل، فانّ ذلك القليل أيضاً كان يفوت لولا التعبد، فلا يلزم من التعبد إلاّ الخير.

فظهر: أنّ محذور التفويت إنّما يلزم فى صورة الإنفتاح بناء على الطريقية المحضة على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد مع كونها لازمة الإستيفاء.

والتحقيق: أنّ مع هذه القيود لا يلزم محذور من التعبد بالأمارات الغير العلمية، فانّ المراد من انفتاح باب العلم هو إمكان الوصول إلى الواقع بالسؤال عن شخص الإمام (عليه‌السّلام) لا فعلية الوصول، فانّ انفتاح باب العلم بهذا المعنى ممّا لا يمكن دعواه، بل المراد من الإنفتاح هو إمكان الوصول و هو غير فعلية الوصول، فقد يكون الشخص متمكناً من الوصول إلى الواقع، و لكن لم يصل إليه لاعتماده على الطرق المفيدة للعلم(١) مع خطأ علمه و كونه من الجهل المركب.

و دعوى انسداد باب العلم بالنسبة إلى هذا الشخص ـلأنّ المراد من

---

(١) أقول: ما المراد من اعتماده على الطرق المفيدة؟ فان كان المراد أنّه قبل حصول العلم منها مع احتمال الخطأ فيها كان مرخصاً فى الخوض فيها، فهو أوّل شيء ينكر، وإن كان الفرض أنّه لا يلتفت إلى مخالفتها أو كان قهرى الحصول. فلا مجال لقياس التعبد بالظن به مع التفاته بخطائه إذ مرجعه الى تفويت الشارع عليه باختياره؛ ولقد فصلنا الكلام فيه فى الحاشية الآتية، فراجع.

العلم هو العلم المصادف لا الأعم منه و من الجهل المركب۔ ضعيفة، لما عرفت من أنّ المراد من الإنفتاح هو إمكان الوصول، فلا ملازمة بين الإنفتاح و بين عدم الوقوع فى خلاف الواقع، و على هذا يمكن أن تكون الأمارات الظنية فى نظر الشارع كالأسباب المفيدة للعلم التى يعتمد عليها الإنسان من حيث الإصابة والخطأ، أى كانت إصابة هذه الأمارات وخطائها بقدر إصابة العلم وخطائه. فاذا كان الحال هذه،فلا يلزم محذور من التعبد بالأمارات الغير العلمية، لعدم تفويت الشارع من التعبد مصلحة على العباد.

فما يظهر من الشيخ (قدس سره) من الإعتراف بالقبح فى صورة الإنفتاح ليس فى محله، لما عرفت: من إمكان أن تكون الأمارات الغير العلمية من حيث الإصابة والخطأ كالعلم، بل الطرق المبحوث عنها فى المقام كلّها طرق عقلائية عرفية عليها يدور رحى معاشهم و مقاصدهم و معاشراتهم، و ليس فيما بأيدينا من الطرق ما يكون اختراعية شرعية ليس منها عند العقلاء عين ولا أثر، بل جميعها من الطرق العقلائية، وتلك الطرق من حيث الإتقان والإستحكام عند العقلاء كالعلم. أى حالها عندهم حال العلم من حيث الإصابة والخطأ، والشارع قرّر العقلاء على الأخذ بها ولم يردع عنها، لعدم ما يقتضى الردع عنها كما ردع عن القياس مع أنّه من الطرق العقلائية ويعتمدون عليه فى مقاصدهم الدنيوية، إلاّ أنّ الشارع ردع عنه فى الامور الدينية؛ لأنّ القياس مبنى على استخراج المناط، وذلك لا يخلو عن إعمال نظر واجتهاد، وهو فى الموضوعات الخارجية قليل الخطأ؛ لأنّ غالب الامور الخارجية المتشابه تحت جامع واحد و كانت مناطاتها بأيدى العقلاء، فإعمال النظر وتخريج المناط لا يضرّ بمقاصدهم؛ وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فانّ مناطاتها ليست ممّا تنالها الأفهام؛ لأنّ مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات، فكان القياس كثير الخطأ فى الشرعيات ولذلك نهى الشارع من إعماله، و أين ذلك من سائر الطرق العقلائية الغير المبنية على النظر و الإجتهاد؟ فانّ الخطأ فيها

ليس بأكثر من خطأ العلم عند العقلاء، و لذا يعتمدون عليها فى مقام اعتمادهم على العلم، والشارع قرّرهم على ذلك واكتفى بها فى إثبات أحكامه.

و لا يمكن أن يتفاوت الحال فى الأمارة من حيث قلّة الخطأ والإصابة بين الموضوعات الخارجية والأحكام الشرعية، فانّ خبر الثقة لو كان قليل الخطأ فى إخباره عن الموضوعات الخارجية فهو قليل الخطأ أيضاً فى إخباره عن الأحكام الشرعية.

و من ذلك يظهر: أنّه لا وجه لتكثير الأقسام من كون الأمارة غالب المصادفة أو دائم المصادفة أو أغلب مصادفة من الأسباب المفيدة للعلم، فانّه لا فائدة فى تكثير الأقسام، مع أنّه كلّها من التخرص بالغيب.

فالمدار على كون الأمارة من حيث الإتقان و الإستحكام كالعلم، كما هو الشأن فى ما بيد العقلاء من الطرق والأمارات؛ ولا سبيل إلى دعوى كون الأمارة أكثر خطأ من العلم.

فان قلت: هب انّه لا سبيل إلى دعوى العلم بكون الأمارة أكثر خطأ من العلم إلاّ أنّه ليست الأمارة(١) أقرب إلى الخطأ من العلم لكونها فى مظنة الوقوع فى خلاف الواقع، و هذا المقدار يكفى فى صحة ردع الشارع عن العمل بها، بل يقبح إمضائها، فانّ فى الإمضاء مظنة التفويت.

قلت: أوّلاً: نمنع الأقربية.

وثانياً: مجرد الأقربية لا تقتضى الردع، بل لزوم الردع يتوقف على أن تكون الأمارات أكثر خطأً من العلم فى الواقع حتى يلزم من الإمضاء تفويت المصالح، فالأقربية بنفسها ما لم تقتض كثرة الخطأ لا توجب الردع.

و ثالثاً: سلّمنا أنّ مجرد الأقربية تقتضى الردع، إلاّ أنّه إذا لم تكن

---

(١) كذا فى نسخة الأصل. والصحيح: «إلاّ أنّها أقرب إلى الخطاء من العلم» (المصحح).

هناك ما يلزم رعايته، وهو مصلحة التسهيل(١).

فانّه لا إشكال فى أنّ إمضاء ما بأيديهم من الطرق و عدم ردعهم عن العمل بها يقتضى التوسعة عليهم والتسهيل لهم فى عملهم؛ وهذه مصلحة نوعية يصح للشارع مراعاتها، و إن كان رعاية ذلك يوجب تفويت بعض المصالح الشخصية، و كم من مصلحة نوعية قدّمت على المصلحة الشخصية! وليس ذلك بعزيزالوجود فى الشرعيات بل فى العرفيات.

فان قلت: إن كانت مصلحة التسهيل على وجه يلزم من ردع الشارع عن تلك الطرق وقوع العباد فى العسر والحرج الرافعين للتكاليف، فهذا

---

(١) أقول: الذى يقتضيه التحقيق فى المقام: هو أنّ المصلحة القائمة بالعمل إن كانت بمثابة لا يصلح أن يزاحمه مزاحم، فلا شبهة فى أنّ لازمه الإستيفاء مطلقا عقلاً؛ فتفويت مثل هذه المصلحة قبيح ولو لمصلحة اخرى؛ ولا يقاس حينئذٍ بصورة فوتها من جهة العلوم الخطائية الحاصلة قهراً، إذالتفويت الإختيارى غير الفوت القهرى. وأمّا إن لم يكن بهذه المثابة فلا مانع فى تفويته ولو لمصلحة اخرى؛ ولا ينافى ذلك أيضاً كون هذه المصلحة غير مزاحم بشىء فى مقام تشريع الأحكام الذى هو مضمون خطاباته الواقعية، إذ عدم المانع فى جعل الخطاب لاينافى وجود المانع فى ايصاله إليه أو تشريع خطاب فى ظرف عدم وصوله؛ غاية الأمر يستكشف من ذلك عدم إرادته للذات بنحو يقتضى حفظ وجودها حتى فى ظرف الجهل به بعد الجزم بعدم اقتضاء الخطاب حفظ الوجود حتى فى ظرف عدم وصوله إليه، بل غاية اقتضائه حفظه من قبل المقدمات المحفوظة فى الرتبة السابقة عن الجهل به بلا اقتضائه حفظه من قبل المقدمات المحفوظة فى الرتبة اللاحقة عن الجهل به؛ فمن قبل هذه المقدمات له التفويت ولو لإبقائه على جهله أو ترخيصه فى ظرف الجهل.

ولا ينافى ذلك حكم عقله بلزوم الفحص مع تمكنه منه، لأنّ العقل همّه تحصيل ما أراده الشارع فى مرتبة الذات؛ مع أنّ اقتضاء مصلحة الوجود على الإطلاق يقتضى الكشف عن الإرادة كذلك، إلاّ أن يقوم قرينة على الخلاف: من سكوت المولى من إنشائه فى ظرف جهله أو ترخيصه فى تركه مع فرض حكم عقله بلزوم الفحص أو مهما يستكشف عدم إطلاق فى إرادته، كما هو الشأن فى خطابه؛ وحينئذٍ لا يقتضى الخطابات الواقعية إلاّ حفظ المرام فى الرتبة السابقة عن خطابه.

و أمّا حفظه فى الرتبة اللاحقة عن شكه بخطابه: فلا يكون المولى بصدد حفظه ولو لمصلحة مزاحمة لاقتضاء المصلحة القائمة بالعمل بقول مطلق؛ و عليه فلا قصور فى الجمع بين الخطابات الواقعية و الأحكام الظاهرية، من دون لزوم نقض غرض و لا جمع بين الضدين ولا تفويت المصلحة بلا مزاحم؛ بل لوفرضنا قصور اقتضاء المصلحة عن حفظ ما قامت به فى ظرف الشك بخطابه، فلا يحتاج جواز تفويت العمل فى ظرف الجهل بخطابه إلى مصلحة اخرى جابرة أو مزاحمة، كما لا يخفى؛ فتدبر فى المقام، فانّه من مزالّ الأقدام.

يرجع إلى انسداد باب العلم وعدم إمكان الوصول إلى الواقعيات، لأنّ المراد من انفتاح باب العلم هو انفتاحه بلا عسر ولا حرج رافع للتكليف، والكلام إنّما هو فى صورة انفتاح باب العلم. و إن كانت مصلحة التسهيل على وجه لم يلزم من عدم رعايتها العسر والحرج، فمثل هذه المصلحة لا يجب رعايتها على وجه تفوت بعض المصالح الشخصية بل لا يجوز، فالإشكال لا يرتفع بالالتزام بالمصلحة التسهيلة.

قلت: ليس المراد من مصلحة التسهيل ما يلزم من عدم رعايتها العسر والحرج حتى يرجع ذلك إلى انسداد باب العلم، بل المراد مجرد التسهيل الذى يناسب الملّة السمحة والشريعة السهلة.

و دعوى: أنّه لا يجوز تفويت المصالح الشخصية لأجل هذا المقدار من التسهيل، مما لا شاهد عليها؛ ولا سبيل إلى منع إمكان رعاية الشارع التسهيل النوعى و إن استلزم من ذلك فوات بعض المصالح الشخصية، فتأمل(١).

فتحصّل: أنّه لا يلزم من التعبد بالأمارات فى حال الإنفتاح محذور تفويت الملاك فضلاً عن حال الإنسداد، فلا ملزم للإلتزام بالمصلحة التداركية، كما التزم به بعض الأعلام.

و إن أبيت عن ذلك كلّه، و قلت: إنّ فى التعبد بالأمارة يلزم تفويت المصلحة ـ إمّا لكونها أكثر خطاء من العلم، وإمّا لكونها أقرب إلى الخطاء، و إمّا لكون المصلحة التسهيلية لا يصح رعايتها ـ فلنا أن نلتزم حينئذٍ بالسببية على وجه تتدارك المصلحة الفائتة على اصول المخطئة من دون أن يلزم التصويب

---

(١) وجهه: هو أنّ مصلحة التسهيل النوعى وإن كانت من المصالح التى يصح للشارع رعايتها ـ و إن استلزم منها فوت بعض المصالح من بعض آحاد الأشخاص ـ إلاّ أنّه لابد من تدارك ما يفوت من بعض آحاد الأشخاص، ولو بالوجه الآتى من المصلحة السلوكية؛ و على ذلك بناء شيخنا الاستاذ (مدظله) فى الدورة السابقة(منه)

الباطل. و تفصيل ذلك هو أنّ سببية الأمارة لحدوث المصلحة تتصور على وجوه ثلاث:

الأوّل: أن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة فى المؤدّى تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء المؤدّى حكم فى حق من قامت عنده الأمارة، فتكون الأحكام الواقعية مختصة فى حق العالم بها ولا يكون فى حق الجاهل بها سوى مؤدّيات الطرق والأمارات، فتكون الأحكام الواقعية تابعة لآراء المجتهدين، وهذا هو «التصويب الأشعرى» الذى قامت الضرورة على خلافه. و قد ادّعى تواتر الأخبار على أنّ الأحكام الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل أصابها من أصاب وأخطأها من أخطأ.

الثانى: أن تكون الأمارة سبباً لحدوث مصلحة فى المؤدّى أيضاً أقوى من مصلحة الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلى فى حق من قامت عنده الأمارة هو المؤدّى، و إن كان فى الواقع أحكام و يشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الأمرية، إلاّ أنّ قيام الأمارة على الخلاف تكون من قبيل الطوارى والعوارض والعناوين الثانوية اللاحقة للموضوعات الأوّلية المغيّرة لجهة حسنها وقبحها، نظير الضرر والحرج؛ ولابد وأن تكون المصلحة الطارئة بسبب قيام الأمارة أقوى من مصلحة الواقع، إذ لو كانت مساوية لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدّى و بين الواقع، مع أنّ المفروض أنّ الحكم الفعلى ليس إلاّ المؤدّى؛ وهذا الوجه هو «التصويب المعتزلى» و يتلو الوجه السابق فى الفساد والبطلان، فانّ الإجماع انعقد على أنّ الأمارة لا تغيّر الواقع ولا تمسّ كرامته بوجه من الوجوه؛ وسيأتى ما فى دعوى: أنّ الحكم الفعلى فى حق من قامت عنده الأمارة هو مؤدّى الأمارة.

الثالث: أن تكون قيام الأمارة سبباً لحدوث مصلحة فى السلوك مع بقاء الواقع والمؤدّى على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة، من دون أن يحدث فى المؤدّى مصلحة بسبب قيام الأمارة غير ما كان عليه قبل قيام الأمارة، بل

المصلحة إنّما تكون فى تطرق الطريق وسلوك الأمارة وتطبيق العمل على مؤدّاها والبناء على أنّه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبة على الواقع على المؤدّٰى؛ وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك مافات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمارة على خلافه.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى مما لا يكاد يخفى، فانّ الوجه الثانى كان مبنياً على سببية الأمارة لحدوث مصلحة فى المؤدّٰى غالبة على ما فات من المكلف من مصلحة الواقع على تقدير تخلفها و إدّائها إلى غير ما هو الواجب واقعاً، أو غالبة على ما فى المؤدّٰى من المفسدة على تقدير إدّائها إلى وجوب ما هو حرام واقعاً؛ و أين هذا من الوجه الثالث؟ فانّ المؤدّٰى على الوجه الثالث باقٍ على ما كان عليه، ولا يحدث فيه مصلحة بسبب قيام الأمارة عليه، وإنّما المصلحة كانت فى سلوك الأمارة وأخذها طريقاً إلى الواقع من دون أن تمسّ الأمارة كرامة المصلحة والحكم الواقعى بوجه من الوجوه؛ والسببية بهذا المعنى عين الطريقية التى توافق اصول المخطئة، بل ينبغى عدّ هذا الوجه من وجوه الردّ على التصويب؛ بخلاف الوجه الثانى، فانّه من أحد وجوه التصويب.

وبالجملة: المصلحة فى الوجه الثالث إنّما تكون فى السلوك وتطبيق العمل على مؤدّٰى الأمارة لا فى نفس المؤدّٰى، ولابد وأن تكون مصلحة السلوك بمقدار مافات من المكلف بسبب قيام الأمارة على خلاف الواقع؛ وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك ؛ فلو قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة فى يومها و عمل المكلف على طبقها ثم تبين مخالفة الأمارة للواقع وأنّ الواجب هو صلاة الظهر، فان كان انكشاف الخلاف قبل مضىّ وقت فضيلة الظهر فلا شيء للمكلف، لأنّ قيام الأمارة على الخلاف لم توجب ايقاعه على خلاف ما يقتضيه الواقع من المصلحة، لتمكّن المكلف من استيفاء مصلحة الواقع بتمامها وكمالها حتى الفضيلة الوقتية؛ وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء وقت

الفضيلة فبمقدار ما فات من المكلف من فضل أوّل الوقت يجب أن يتدارك ؛ وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء تمام الوقت فاللازم هو تدارك ما فات منه من المصلحة الوقتية؛ و إن لم ينكشف الخلاف إلى الأبد، فالواجب هو تدارك مافات منه من مصلحة أصل الصلاة. والسر فى ذلك: هو أنّ التدارك إنّما يكون بمقدار ما اقتضته الأمارة من ايقاع المكلف على خلاف الواقع وبالقدر الذى سلكه، ولا موجب لأن يستحق المكلف زائداً عمّا سلكه.

فما أفاده الشيخ (قدس سره) من التبعيض فى الإجزاء بقدر مافات من المكلف من المصلحة الواقعية بسبب سلوك الأمارة، هو الحق الذى يقتضيه أصول المخطئة.

و ما قيل: من أنّ الحكم الظاهرى إن كان يقتضى الإجزاء فينبغى أن يقتضيه مطلقاً وإن انكشف الخلاف فى الوقت فضلاً عن خارجه ولابد أن تتدارك المصلحة الواقعية بتمامها و كمالها، وإن لم يقتض الإجزاء فينبغى أن لا يتدارك شىء من المصلحة الواقعية من غير فرق بين فضيلة الوقت وغيرها.

فضعفه ظاهر ممّا قدّمناه ، لأنّ المفروض أنّ الأمارة لم تحدث فى المؤدّى شيئاً من المصلحة، والمصلحة إنّما كانت فى السلوك ، وإلاّ فهى متمحضة فى الطريقية، فالتدارك لابد وأن يكون بمقدار ما تقتضيه من السلوك ، وذلك إنّما يكون قبل انكشاف الخلاف.

نعم: لو قلنا بالوجه الثانى من أنّ الأمارة تحدث مصلحة فى المؤدّى أقوى من مصلحة الواقع، كان اللازم هو الإجزاء مطلقاً(١) فيكون انكشاف الخلاف من قبيل تبدّل الموضوع كالمسافر والحاضر؛ وظنى أنّ ذلك بمكان من

---

(١) أقول: لو فرض مصلحة المؤدى أيضاً بنحو لا يكون إلاّ جابرة لمافات من الواقع لا مانعاً من تأثير مصلحة الواقع بقول مطلق يجرى فى مثله لوازم مصلحة السلوكية؛ وإن كان بينهما فرق بأنّ شرط مصلحة السلوكية العمل على طبق الأمارة، بخلاف مصلحة المؤدى حيث لا يعتبر فيه السلوك والعمل ولكن لا تكون إلاّ جابرة لمافات لا مطلقاً، و لازمه أيضاً التفصيل فى الإجزاء به عن الواقع بمقدار فوته ليس إلاّ؛ فتدبر.

الوضوح.

تـنبيـه:

نقل شيخنا الاستاذ (مدظله) أنّ العبارة التى صدرت من قلم الشيخ (قدس سره) فى الوجه الثالث كانت هكذا: «الثالث: أن لا يكون للأمارة القائمة على الواقعة تأثير فى الفعل الذى تضمنت الأمارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلاّ أنّ بالعمل على طبق الأمارة والإلتزام به فى مقام العمل على أنّه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحة الخ» و لم يكن فى أصل العبـارة لـفظ «الأمر» و إنّما أضافها بعض أصحـابه، و على ذلك جرت نسخ الكتاب.

والإنصاف: أنّ زيادة لفظ «الأمر» ممّا لا حاجة إليه لو لم يكن مخلّاً بالمقصود(١) و لعلّ نظر من أضافها إلى أنّ المجعول فى باب الأمارات نفس الحجية و الطريقية، وهى من الأحكام الوضعية التى لا تتعلق بعمل المكلف ابتداءً؛ فليس فى البين عمل يمكن اشتماله على المصلحة، بل لابّد و أن تكون المصلحة فى نفس الأمر والجعل.

---

(١) أقـول: غـرض مـن أضاف «الأمر» فى المقـام إنّما هـو إمكان الجعل ولو لمصـلحـة فى التسهيل على العباد، بلا لزوم الإلـتـزام بمصلحة فى عملـهـم على طبق الأمارة لمصلحة فى المؤدّى، أو لمصلحة فى سلوكهـا؛ و من الـبديهى: أنّ مصلحة الـتسـهيل إنّما كانت قائمة بـفعل الشارع ـ وليس ذلك إلاّ جـعل الطريق من دون أن يكون مفاد جعله حكماً تكليفياً أم وضـعياً منتزعاً من التكليف أو أصـيلاً ـ فالغرض من أمره نفس جعله بانشاء أمـر أو إنشاء حكم وضعى؛ وعليه: ففى زيادة «الأمر» توسعة فى نحو الجعل لا مخلّ به، كما لا يخفى على الدقيق.

و يا ليت! لم يوجّه كلام من زاد «الأمر» بما أفاد، كى يرد عليه إشكاله؛ فتدبر.

و ما افيد أيضاً: مـن عدم معقولـية المصلحة فى نـفس الأمر إنّما يصح فى الأوامر الغير الطـريقية، و إلاّ ففى الأوامـر الطـريقية إنما المصـلحة فى نفسها فى فرض مخـالـفتها؛ وفى هذا الفرض لا يكـون مـفادها إلاّ ترخيصاً على خلاف الواقع. و قـيام المصلحة فى نفس الترخيص على خلاف المرام بملاحظة الصبر على المكروه إمكانـه كالنار على المنار وكالشمس فى رابعة النهار.

بخلاف الأحكام التكليفية، فانّه لمّا كان الأمر يتعلق بعمل المكلف ابتداءً، فيمكن أن تكون المصلحة فى العمل.

هذا، و لكن لا يخفى ما فيه، فانّه مضافاً إلى ما تقدم فى مباحث القطع: من أنّه لا معنى لاشتمال نفس الأمر على المصلحة.

يرد عليه: أنّه إن قلنا: بأنّ الأحكام الوضعية منتزعة عن الأحكام التكليفية ، كما عليه الشيخ (قدس سره) فالحكم التكليفى الذى ينتزع عنه الحجية والطريقية لابدّ و أن يتعلق بعمل المكلف، و ذلك العمل هو الذى يشتمل على المصلحة السلوكية بالبيان المتقدم.

و إن قلنا: إنّ الأحكام الوضعية متأصّلة فى الجعل ـ كما هو الحق عندنا على ما سيأتى بيانه ـ فالمصلحة إنّما تكون فى المجعول لا فى نفس الجعل، بداهة أنّ النجاسة أو الطهارة المجعولة هى التى على المفسدة والمصلحة، لا أنّ المصلحة فى نفس جعل النجاسة والطهارة؛ وكذا الحال فى سائر الأحكام الوضعية.

فالإنصاف: أنّ إضافة لفظ «الأمر» فى العبارة كان بلا موجب، بل لعلّه يخلّ بما هو المقصود: من كون المصلحة فى السلوك وتطبيق العمل على المؤدّى.

هذا تمام الكلام فيما يلزم من التعبد بالأمارات والاصول من المحذور الملاكى، وقد عرفت: أنّه لا محذور فيه أصلاً.

و أمّا المحذور الخطابى فحاصله: أنّه يلزم اجتماع حكمين متضادين أو متناقضين من التعبد بذلك عند مخالفة الأمارة أو الأصل للواقع وإدّائها إلى حرمة ما يكون واجباً أو عدم وجوب ما يكون واجباً.

و قد يقال: بلزوم اجتماع المثلين عند مصادفة الأمارة أو الأصل للواقع و إدّائها إلى وجوب ما يكون واجباً، فلا يختص الإشكال بصورة المخالفة؛ ولكن قد تقدم فى بعض مباحث القطع: من أنّ لزوم اجتماع المثلين ليس محذوراً ؛ فانّ الإجتماع يوجب التأكد، و يكون الوجوب الجامع لمثله آكد

وأقوى مناطاً؛(١) فلو كان الوجوب الواقعى ذامراتب عشر و أدّت الأمارة إلى وجوبه وقلنا: بأنّ الأمارة سبب لحدوث حكم على طبق مؤدّاها ـ كما هو مبنى الإشكال ـ و فرضنا أنّ الوجوب الجائى من قبل الأمارة أيضاً ذامراتب عشر، فيتأكد الوجوب و يثبت فى المؤدّى وجوب ذومراتب عشرين، ولا محذور فى ذلك؛ فاشكال اجتماع المثلين ليس بشىء.

و إنّما الإشكال لزوم اجتماع الضدين والنقيضين من الإرادة والكراهة والوجوب والحرمة، وهذا الإشكال يرد حتى على مبنى «الأشاعرة» من عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد تفصّى عن الإشكال بوجوه:

الوجه الأوّل: ما هوظاهر كلام الشيخ (قدس سره) فى أوّل مبحث التعادل والتراجيح ـ على بعض النسخ ـ وحاصله: أنّ الموضوع فى الحكم الظاهرى مغاير لموضوع الحكم الواقعى، فانّ موضوع الحكم الظاهرى هو الشك فى الحكم الواقعى، والحكم الواقعى لم يؤخذ فى موضوعه الشك، واختلاف الموضوع يوجب رفع التضاد والتناقض من البين.

و فيه: أنّ الحكم الواقعى و إن لم يؤخذ فى موضوعه الشك، إلاّ أنّه محفوظ فى حالة الشك ولو بنتيجة الإطلاق، كانحفاظه فى حالة العلم، فانّ الحكم الواقعى إذا كان مقيّداً بغير صورة الشك فيه ـ ولو بنتيجة التقييد ـ رجع ذلك إلى التصويب الباطل، ولم يكن وجه لتسمية مؤدّيات الأمارات والاصول بالأحكام الظاهرية، بل كانت من الأحكام الواقعية، إذ المفروض

---

(١) أقول: قد تقدم منا أيضاً بأنّ تأكد الحكم باجتماع الملاكين إنّما يصح فى العناوين العرضية، وإلاّ فلو كان أحد العنوانين فى طول حكم العام بعنوان آخر يستحيل التأكد؛ كيف! ومرجع التأكد إلى وحدة الوجود، و مرجع الطولية المزبورة إلى تخلل «الفاء» بينهما الموجب لترتب أحدهما على الآخر؛ و لازم تخلل «الفاء» بينهما انفكاك الوجودين كل منهما عن الآخر و كون أحدهما موضوع غيره؛ و فى مثله كيف يتصور التأكد؟.

أنّه لاحكم فى الواقع إلاّ المؤدّيات.

والحاصل: أنّ الإشكال إنّما هو بعد فرض انحفاظ الحكم الواقعى فى حالة الشك، فيلزم اجتماع الضدين فى تلك الحالة؛ هذا مع أنّ فى باب الأمارات لم يؤخذ الشك فى موضوعها و إنّما الشك اخذ فى موضوع الاصول؛ فهذا الوجه ضعيف غايته.

ويتلوه فى الضعف الوجه الثانى (من وجوه الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى) و هو اختلاف المحمول، فانّ الحكم فى أحدهما واقعى و فى الآخر ظاهرى، و لا منافاة بينهما.

وأنت خبير! بأنّ الكلام إنّما هو فى تصوير الحكم الظاهرى، و أنّه كيف يجتمع مع الحكم الواقعى على وجه لا يلزم منه اجتماع الضدين، فكيف يجمع بينهما بما هو محل الكلام؟

الوجه الثالث: ما أفاده بعض الأساطين من حمل الأحكام الواقعية على الشأنية أو الإنشائية ـعلى اختلاف فى تعبيراتهـ والأحكام الظاهرية على الفعلية.

والجمع بهذا الوجه بكلا تعبيريه ممّا لا يستقيم.

أمّا الشأنية: فان كان المراد منها أنّه فى مورد قيام الأمارة على الخلاف ليس فى الواقع إلّا شأنية الحكم و مجرد ثبوت المقتضى فتكون الأحكام الواقعية اقتضائية محضة، فهو بمكان من الضعف، فانّه إن رجع إلى أنّ فى مورد الأمارة ليس فى الواقع أحكام حقيقية بل مجرد الملاكات وقيام الأمارة على خلافها مانع عن تأثيرها و تشريع الأحكام على طبقها، فهذا يرجع إلى التصويب الباطل، لأنّه يلزم خلوّ الواقع عن الحكم.

و إن رجع إلى أنّ فى مورد قيام الأمارة على الخلاف يكون فى الواقع

أحكام اقتضائية، فنحن لا نتعقل للأحكام الإقتضائية معنى (١)، لأنّ الإهمال الثبوتى لا يعقل فى الأحكام بالنسبة إلى الإنقسامات السابقة ولا بالنسبة إلى الإنقسامات اللاحقة، بل الحكم بالنسبة إلى جميع الإنقسامات إمّا مطلق، أو مقيّد بالإطلاق والتقييد اللحاظى أو بنتيجة الإطلاق والتقييد؛ و من جملة الإنقسامات اللاحقة قيام الأمارة على الخلاف.

والحكم الواقعى المترتب على موضوعه الواقعى، إمّا أن يكون مطلقاً بالنسبة إلى قيام الأمارة على الخلاف، و إمّا أن يكون مقيّداً بعدم قيام الأمارة على ذلك. فعلى الأول: يلزم التضاد بين الحكم الواقعى والحكم الجائى من قبل الأمارة. وعلى الثانى: يلزم التصويب.

و لا يعقل إنشاء الحكم على طبق المقتضى والملاك مهملاً غير ملحوظ فيه قيام الأمارة على الخلاف وعدم قيام الأمارة، حتى يكون الحكم الإقتضائى حكماً بحيال ذاته؛ مع أنّه لا أثر لإنشاء الحكم على هذا الوجه، فانّ

---

(١) أقول: لو ترى زماننا هذا: من بنائهم على التفكيك بين جعل القانون و بين إجرائه و جعلهم مقام التقنين غير مقام الإجراء وأنّه ربما يؤدى المصلحة على جعل القانون بنحو الكلية على موضوع مع عدم قيام المصلحة فى إجرائه ـ ولو لعدم استعداد الرعية على امتثال هذا القانون ـ لا يبقى لك مجال إنكار التفكيك بين جعل القانون و بين إجرائه؛ و ترى فى هذه الصورة أنّ القانون على كليته باقية ولا يكون المصلحة فى إجرائه؛ وحينئذٍ لا يكون المراد من القانون المجعول إلاّ مجرد إنشائه على طبق المصلحة القائمة بموضوعه مع خلوه من الإرادة الفعلية ولو للتسهيل على الرعية، و إلاّ فيستحيل تفكيك القوة الإجرائية عن قوة جعل القانون على موضوعه فى ظرف وجود موضوعه.

و توهم: رجوع شرائط الإجراء إلى شرائط موضوع القانون، غلط فاحش، لأنّ من شرائط سهولة الإمتثال علمهم، ومثل هذا الشرط من لوازم موافقة القانون، لا من مصححات نفسه.

و بالجملة: من تأمّل فى هذا التفكيك المتعارف فى زماننا ليس له إنكار الحكم الإنشائى وإرجاعه الحكم طرّاً إلى جعل حكم حقيقى لموضوع مخصوص المستتبع لعدم التفكيك بين القوة المقننة و الإجرائية عند وجود موضوع القانون؛ وحينئذٍ فله أيضاً أن يدّعى كفاية هذا المقدار لاشتراك الحكم بين العالم و الجاهل بالأخبار، إذ مثل هذا القانون له نحو اعتبار عقلائى قابل لأن يصير حكماً فعلياً بتحقق مقدمات إجرائه، كما لا يخفى.

و من هذا البيان أيضاً ظهر: أنّ الغرض من الأحكام القانونية ليس إنشاء حكم حقيقى مهملة من الحيثيات السابقة واللاحقة، كى يرد عليه ما افيد.

قيام الأمارة إمّا أن يوجب ملاكاً مزاحماً لملاك الواقع وأقوى منه، و إمّا أن لا يوجب؛ فعلى الأوّل: يقتضي إنشاء الحكم المقيّد. و على الثانى: يقتضى إنشاء الحكم المطلق؛ فأىّ أثر لإنشاء الحكم الإقتضائى لو سلّم إمكـانـه؟(١) و إن كان المراد من الشأنية الحكم الإنشائى، ليرجع التعبيران إلى أمر واحد، ففيه: أنّه ليس فى الواقع أحكام إنشائية، بل الذى يكون هو إنشاء الأحكام، و هو عبارة عن تشريعها وجعلها على موضوعاتها المقدرة وجودها بجميع ما اعتبر فيها من القيود والشرائط على نهج القضايا الحقيقية ـ كما حققناه فى الواجب المشروط بما لا مزيد عليه ـ وفعلية الحكم عبارة عن تحقق موضوعه بجيمع ما اعتبر فيه من القيود والشرائط وعدم الموانع، ولا نعقل لفعلية الحكم معنى غير ذلك؛ والكلام فى المقام إنّما هو بعد فعلية الحكم بتحقق موضوعه.

و دعوى: أنّ الحكم الواقعى فى مورد الأمارة لايكون فعلياً، واضحة الفساد

فانّه لا يمكن أن لا يكون الحكم فعلياً إلاّ إذا اخذ فى موضوعه عدم قيام الأمارة على الخلاف بحيث يكون قيداً فى ذلك، و معه لا يكون فى الواقع حكم عند قيام الأمارة على الخلاف، لعدم تحقق قيده، فيعود محذور التصويب.

والحاصل: أنّ فى الواقع و نفس الأمر، إمّا أن يكون الحكم الواقعى مقيّداً بعدم قيام الأمارة على الخلاف، وإمّا أن لا يكون مقيّداً؛ فان كان مقيّداً يلزم التصويب، و إن لم يكن مقيّداً يلزم أن يكون فعلياً عند قيام الأمارة على الخلاف إذا تحـقـق موضوعه بما له من القيود ـ كما هو محل الكلام ـ فانّ الكلام

---

(١) أقول: يكفى لمن التـزم بالتضاد بين الحكـم الواقعى الفـعلى والحكم الظاهرى جمـعه بهذه الحيلة بينهما مع فراره عن التصويب الـباطل: من عدم حكم مجعول فى حق الجاهل أصلاً، بدعـواه كفاية جعل القـانون على وفق المصلحة الواقـعية و إن لم يقتض المصلحة فى إجرائه فى حق الجاهل؛ ولقـد عـرفت: إمكان التفـكـيك بين المرتبتين لدى العقلاء، خصوصاً فى أمثال زماننا.

فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى إنّما هو بعد تحقق موضوع الحكم الواقعى (١) بجميع ما اعتبر فيه من القيود.

و لا يعقل أن يقيّد فعلية الحكم بعدم قيام الأمارة على الخلاف، فانّ أخذ ذلك قيداً إنّما يمكن فى مرحلة إنشاء الحكم و تشريعه، بمعنى أنّه ينشأ الحكم على ما لا تقوم الأمارة على الخلاف (٢) فيكون الموضوع الذى قامت الأمارة على خلافه ممّا لم ينشأ فى حقه حكم؛ وهذا عين التصويب.

فظهر: أنّه لا معنى لحمل الحكم الواقعى على الإنشائى؛ لأنّه ليس لنا فى الواقع حكم إنشائى فى مقابل الحكم الفعلى، بل الذى يكون هو إنشاء الحكم على موضوعه، فعند تحقق ذلك الموضوع يكون الحكم فعلياً لا محالة، ومع عدم تحققه لا يكون فى الواقع حكم أصلاً (٣) فلو فرض أنّ وجوب الحج قيّد فى الواقع بمن لم تقم عنده الأمارة على الخلاف، فالذى قامت عنده الأمارة على الخلاف لم يكلّف بالحج ولم ينشأ فى حقه التكليف بالحج، و يكون حاله حال غير البالغ أو غير المستطيع.

و بالجملة: فى مورد قيام الأمارة على الخلاف، إمّا أن يكون الموضوع للحكم الواقعى متحققاً، و إمّا أن لا يكون، و على الأوّل: يلزم الفعلية ويعود إشكال التضاد. وعلى الثاني: لا حكم فى الواقع حتى نحتاج إلى الجواب؛ مع أنّ الذى تقتضيه اصول المخطئة: هو أنّ الأحكام الواقعية بما هى عليها من المصالح مشتركة بين العالم والجاهل، والجهل إنّما يكون عذراً فقط فى ما إذا لم

---

(١) يمكن أن يقال: إنّ فرض تحقق الموضوع إنّما نحتاج إليه فى الشبهات الموضوعية؛ وأمّا الشبهات الحكمية فالتضاد بين الحكمين حاصل.ولو لم يتحقق الموضوع خارجاً (منه).

(٢) أقول: بل ينشىء القانون حتى على من قامت الأمارة على خلافه، و لكن لا يكون حينئذٍ موقع إجرائه، و انّ هذا المقدار لا يوجب سلب الحكمية عنه مطلقاً.

(٣) أقول: كيف لا يكون حكم أصلاً مع أنّ العقلاء يرتبون بمرتبة جعل القانون أثر وجود الحكم ببعض مراتبه و إن لم يكن تامّاً إلّا بضم مصلحة إجرائه به، كما لا يخفى.

يكن عن تقصير؛ (١) فالتصرف فى الأحكام الواقعية بأىّ تصرف ينافى ما عليه اصول المخطئة؛ فهذه الوجوه ممّا لا تحسم مادة الإشكال.

والتحقيق فى الجواب هو أن يقال: إنّ الموارد التى توهّم وقوع التضاد بين الأحكام الظاهرية والواقعية على أنحاء ثلاثة:

أحدها: موارد قيام الطرق و الأمارات المعتبرة على الخلاف.

ثانيها: موارد مخالفة الاصول المحرزة للواقع.

ثالثها: موارد تخلف الاصول الغير المحرزة عن الواقع.

والتفصى عن الإشكال يختلف حسب اختلاف المجعول فى هذه الموارد الثلاثة، و يختص كل منها بجواب يخصه، فينبغى إفراد كل منها بالبحث.

فنقول: أمّا فى باب الطرق والأمارات فليس المجعول فيها حكماً تكليفياً حتى يتوهم التضاد بينه و بين الحكم الواقعى، بناء على ما هو الحق عندنا: من أنّ الحجية والطريقية من الأحكام الوضعية المتأصلة بالجعل وممّا تنالها يد الوضع والرفع ابتداء، ما عدا الجزئية والشرطية والمانعية والسببية -على ما أوضحناه بما لا مزيد عليه فى بعض مباحث الإستصحاب- خلافاً للشيخ (قدس سره) حيث ذهب إلى أنّ الأحكام الوضعية كلّها منتزعة عن الأحكام التكليفية التى تكون فى موردها.

والإنصاف: أنّه لوأمكن فى بعض الأحكام الوضعية تصويرمايكون منشأ لانتزاع الحكم الوضعى منه، ففى بعضها الآخر لا يمكن تصويره، فانّ الزوجية مثلاً من الأحكام الوضعية ويستتبعها جملة من الأحكام التكليفية، كوجوب

---

(١) أقول: هذا مسلّم، إنما الكلام فيما هو مشترك هل هومرتبة إجرائه أو مرتبة قانونيته؛ لامجال للأوّل، فلا محيص من الإلتزام بالآخر، كما لا يخفى.

وبالجملة نقول: إنّه لا مناص لرفع هذه الغائلة إلّا برفع التضاد بين الأحكام الفعلية الواقعية والطارية، و إلاّ فعلى فرض التضاد لا محيص إلاّ من هذا الجمع بين مرتبة القانون و مرحلة إجرائه من دون لزوم محذور آخر، و لا تصويب وأمثاله؛ فتدبر.

الإنفاق على الزوجة ، وحرمة تزويج الغيرها، ووجوب القسم بينها وبين غيرها، وحرمة ترك وطئها أكثر من أربعة أشهر، ووجوب المضاجعة، وحرمة العزل على القول به، وغيرذلك من الأحكام المترتبة على الزوجية. وقد يتخلف بعض هذه الأحكام مع انحفاظ الزوجية ـ كوجوب الإنفاق عندالنشوزـ فأيّ حكم تكليفي يمكن انتزاع الزوجية منه؟ وأيّ جامع بين هذه الأحكام التكليفية ليكون منشأ لانتزاع الزوجية؟ وهكذا غير الزوجية من الأحكام الوضعية المستتبعة لجملة من الأحكام التكليفية مع تخلّف بعضها فى بعض الموارد، كالطهارة والنجاسة ولزوم العقد والملكية والرقّية والولاية والحرية وغيرذلك من الامور الإعتبارية العرفية؛ فلا محيص عن القول بتأصّل مثل هذه الأحكام الوضعية فى الجعل كالأحكام التكليفية.

و منها: الطريقية والوسطية فى الإثبات، فانّها بنفسها ممّا تنالها يد الجعل ولو إمضاء، لما تقدمت الإشارة إليه: من أنّه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم وإثبات مقاصدهم، بل هى عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفة الطريق للواقع (١) وليس

---

(١) أقول: بعد تسليم أنّ للشارع ليس جعل طريق فى مورد من الموارد إلاّ بنحو الإمضاء للطرق العقلائية حتى فى مثل البينة العادلة و أصالة صحة عمل الغير و سوق المسلم وأمثالها، مع أنّه ليس كذلك جزماً ـ خصوصاً فى مثل السوق و أمثاله ـ نقول: إنّه بعد البناء على تنزيل العقلاء احتمال الخلاف منزلة العدم، فلا محيص من الإلتزام بمثل هذا التنزيل من الشارع بامضائه لهم فى مقام الجعل؛ وحينئذٍ لنا أن نقول: إنّ تنزيل العقلاء هذا الإحتمال منزلة العدم لابد وأن يكون بلحاظ بنائهم على العمل به لا بشىء آخر، كيف! وتنزيل وجود شىء منزلة عدمه قابل لأن يكون بلحاظ جهات اخرى غير عملهم، نظير تشبيه شىء بشىء، إذ هو قابل لأن يكون وجه الشبه امور شتّى التى منها البناء فى مقام العمل؛ فاذا كان الأمر كذلك فلابد أن يكون نظرهم فى هذا التنزيل إلى البناء المزبور لا بشىء آخر؛ بل لنا أن نقول:

إنّ تنزيلهم المزبور الذى هو مدار حجية الطرق لديهم لابد وأن يكون بلحاظ بنائهم على العمل بها لا نفس العمل؛ كيف! وهذه الطرق حجة لديهم ولو لم يعملوا بها؛ فلو كان قوام حجيتها لديهم التنزيل المزبور بلحاظ نفس العمل، يلزم اختصاص حجيتها بصورة عملهم، و ليس كذلك جزماً؛ فيكشف أنّ التنزيل بلحاظ أمر مقتضى لعملهم بها لا نفس عملهم؛ وليس ذلك إلّا بنائهم والتزامهم عند أنفسهم بالعمل بها، ومثل هذا

←

اعتمادهم عليها من باب الإحتياط ورجاء إدراك الواقع؛ لأنّه ربما يكون طرف الإحتمال تلف النفوس والأموال وهتك الأعراض؛ فلو كان اعتمادهم على الطرق لمحض رجاء إدراك الواقع لكان الإحتياط بعدم الإعتماد عليها فى مثل هذه الموارد ممّا يكون خطر المخالفة عظيماً، فاقدامهم على العمل بالطرق والأمارات والإعتماد عليها مع هذا الإحتمال ليس إلاّ لمكان تنزيل احتمال المخالفة منزلة العدم وكأنّه لم يكن مع وجوده تكويناً.

فلا يقال: لعلّ اعتمادهم عليها لمكان حصول العلم لهم منها، فانّ ذلك مما يكذّبه الوجدان، لوضوح وجود احتمال مخالفة الطريق للواقع فى أنفسهم و مع ذلك يعتمدون عليها فى إثبات مقاصدهم، لمكان أنّ الطرق عندهم من حيث الإتقان و الإستحكام كالأسباب المفيدة للعلم، و ليس عند العقلاء جعل و تعبد و تشريع، حتى يقال: إنّ المجعول عندهم ما يكون منشأً لانتزاع هذا الإعتبار والحجية، بل نفس الحجية والوسطية فى الإثبات أمر عقلائى قابل بنفسه للإعتبار من دون أن يكون هناك ما يكون منشأً للانتزاع

البناء والإلتزام من سنخ إرادة كلية على شىء فى أنفسهم بنحو قابل للتخلف عنه فى مقام العمل ـ كنذورهم ـ وبعد ما أمضى الشارع هذا التنزيل فلابد وأن يكون نظره أيضاً فى هذا التنزيل إلى إرادته لعملهم دون غيره؛ و عليه فهذا التنزيل من الشارع مستتبع لهذه الإرادة التشريعية؛ ولا نعنى من انتهاء أمره فى أمثال هذا الجعل إلى الحكم التكليفى إلاّ هذا

فان قلت: إنّ مثل هذه الإرادة والبناء مأخوذ فى مرحلة الإمتثال وإرشاد إلى حكم العقل بموافقة الحجة، ولا يمكن أن يكون منشأ اعتبار الحجة.

قلت: بعد ما لا يكون منشأ لاعتبار الحجة غير التنزيل المزبور واحتياج التنزيل إلى كون النظر إلى مثل هذا البناء والإرادة، فلا محيص من كون البناء المزبور مصحح أصل الحجة لا من تبعاتها فارغاً عن ثبوتها؛ وبعد ما كان كذلك، فلا محيص من كون رتبة هذه الإرادة و البناء الكلى سابقاً عن التنزيل المزبور، لأنّه مصححه؛ وبعد ذلك نسئل: بأنّ هذه الإرادة والبناء إرادة حقيقية ثابتة فى فرض الموافقة ومخالفة الطريق للواقع؟ أو هو من الإرادات الطريقية المنحلة إلى الإرادة عند الموافقة والترخيص عند المخالفة؟ لا محيص للأوّل، و إلاّ لازمه الإلتزام بسببية الأمارة، فلابد و أن يكون من الثانى. و على أى حال: يكون المنجز هذه الإرادة الطريقية، لا صرف التنزيل المزبور؛ كما أنّه بناءً عليه يبقى شبهة التضاد بحاله؛ كما لا يخفى.

من حكم تكليفى.

فالأقوى: أنّ الحجية والوسطية فى الإثبات بنفسها ممّا تنالها يد الجعل بتتميم كشفها، فانّه لابد فى الأمارة من أن يكون لها جهة كشف عن الواقع كشفاً ناقصاً، فللشارع تتميم كشفها ولو إمضاء بالقاء احتمال الخلاف فى عالم التشريع، كما ألقى احتمال الخلاف فى العلم فى عالم التكوين؛ فكأنّ الشارع أوجد فى عالم التشريع فرداً من العلم، وجعل الطريق محرزاً للواقع كالعلم بتتميم نقص كشفه و إحرازه؛ ولذا قامت الطرق و الأمارات مقام العلم المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقية، كما تقدم تفصيله.

و إذ قد عرفت حقيقة المجعول فى باب الطرق والأمارات وأنّ المجعول فيها نفس الوسطية فى الإثبات، ظهر لك: أنّه ليس فى باب الطرق والأمارات حكم حتى ينافى الواقعى ليقع فى إشكال التضاد أو التصويب، بل ليس حال الأمارة المخالفة إلاّ كحال العلم المخالف؛فلايكون فى البين إلاّ الحكم الواقعى فقط مطلقاً أصاب الطريق الواقع أو أخطأ؛ فانّه عند الإصابة يكون المؤدّى هو الحكم الواقعى كالعلم الموافق ويوجب تنجيز الواقع وصحة المؤاخذة عليه، وعند الخطأ وعدم الإصابة يوجب المعذورية وعدم صحة المؤاخذة عليه كالعلم المخالف من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول. هذا بناء على ما هو المختار من تأصّل الحجية والطريقية فى الجعل.

وأمّا بناء على مسلك الشيخ (قدس سره) من أنّ المجعول هو منشأ الإنتزاع،فيتوجه حينئذٍ إشكال التضاد ولابد من دفعه؛ و ينبغى أوّلاً تصوير ما يصح أن يكون منشأً لإنتزاع الحجية.

و الإنصاف: أنّ تصويره فى غاية الإشكال؛ لأنّ منشأ انتزاع الحجية لابد وأن يكون أمراً لادخل له باطاعة المكلف وعصيانه، إذ الحجية محفوظة فى كلا الحالين ولا دخل لعمل المكلف فى ذلك، فانّ المكلف عمل أو لم يعمل يكون الخبر الواحد حجة، فلابد وأن يكون منشأ انتزاع الحجية حكماً تكليفياً

مستمراً لا يسقط بعصيانه فى زمان لتكون الحجية مستمرة باستمراره.

و أحسن ما يمكن أن يقال ـفى منشأ انتزاع الحجيةـ هو ما ذكره الشيخ (قدس سره) فى دليل الإنسداد عند نقل كلام «المحقق صاحب الحاشية» فى الوجه الثانى من الوجهين اللذين ذكرهما فى بيان أنّ مقدمات دليل الإنسداد لا تثبت إلاّ اعتبار الظن بالطريق لا فى نفس الحكم الفرعى.

قال (قدس سره): فى ردّ هذا الوجه «فيه: أنّ تفريغ الذمة عما اشتغلت به، إمّا بفعل نفس ما أراده الشارع فى ضمن الأوامر الواقعية، و إمّا بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنّه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة» انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و له (قدس سره) فى هذا المقام عبارة اخرى تقرب من هذه؛ و غرضه من ذلك: هو أنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات إنّما هو الحكم بأنّ المؤدّى هو الواقع النفس الأمرى وأنّه هو؛ فليس المجعول فيها أمراً مغايراً للواقع، بل المجعول فيها هو الحكم بأنّ المؤدّى هو الواقع، فان أصابت الأمارة الواقع فهو، و إن أخطأت يتبيّن أنه ليس المؤدّى هو الواقع؛ وعلى كلا التقديرين: لا يكون فى البين إلاّ الحكم الواقعى.

وبالجملة: حيث كان المؤدّى هو الوجوب أو الحرمة الواقعية فيكون المجعول هو وجوب المؤدّى أو حرمته على أنّه هو الواقع، فليس ما وراء الواقع حكماً آخر حتّى يقع التضاد بينهما؛ ولا إشكال فى أنّه للشارع جعل الهو هوية والحكم بأنّ المؤدّى هو الواقع فى صورة الجهل به والشك فيه.

و كان شيخنا الاستاذ (مدظله) فى الدورة السابقة يقرّب هذا الوجه ويرتضيه على تقدير عدم القول بتأصّل الحجية فى الجعل، ولكن فى هذه الدورة ضعّفه بما حاصله: أنّ الحكم بأنّ المؤدّى هو الواقع لا يمكن أن يكون إخباراً، بل لابد و أن يكون إنشاء، وإنشاء الحكم بالهو هوية وكون المؤدّى هو الواقع لا يصحّ إلاّ باعطاء صفة الوجوب أو الحرمة للمؤدّى، فيعود إشكال التضاد عند

مخالفة الأمارة للواقع.

وبالجملة: لا نرى فى دفع محذور التضاد عند مخالفة الطرق والأمارات للواقع أقرب من القول بتأصّلها فى الجعل (١) هذا كلّه فى باب الطرق و الأمارات.

و أمّا الاصول المحرزة: فالأمر فيها أشكل؛ وأشكل منها الاصول الغير المحرزة- كأصالة الحل و البراءة- فانّ الاصول بأسرها فاقدة للطريقية، لأخذ الشك فى موضوعها؛ والشك ليس فيه جهة إرائة و كشف عن الواقع، حتى يقال: إنّ المجعول فيها تتميم الكشف؛ فلابدّ و أن يكون فى مورد الاصول حكم مجعول شرعى، و يلزمه التضاد بينه و بين الحكم الواقعى عند مخالفة الأصل له.

هذا،و لكن الخطب فى الاصول التنزيلية هيّن، لأنّ المجعول فيها هو البناء العملى على أحد طرفى الشك على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر و جعله كالعدم (٢) ولأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على

---

(١) أقول: علم الله! لو خليت الإعتساف ومشيت على وفق الإنصاف وتأملت فيما ذكرناه ـ فى الحاشية السابقة بطولها ـ ترى عدم البدّ من الإلتزام بلزوم التضاد ظاهراً بين الحكم الواقعى والظاهرى، و عدم تمامية ما افيد فى التخلص عنه.

ثم لئن اغمض عما ذكرنا وقلنا برفع التضاد بالتقريب المزبور، لكن يبقى فى البين شبهة نقض الغرض بالتقريب الذى بيّناه فى شرح كلام «ابن قبة» و لا مجال حينئذٍ لقياس الطرق المجعولة باليقين الحاصل على خلاف الواقع، إذ فى أمثال اليقين انتقاض قهرى؛ بخلاف الطرق، فانّ فى جعلها على خلاف مرامه نقض لغرضه بالإختيار، و هو محال.

و فى هذه الشبهة لا فرق بين أن يكون المجعول حكماً تكليفياً أم وضعياً. نعم: مثل هذاالمقرّر لما لم يتعرض من الأوّل مثل هذه الشبهة و قصر النظر بشبهة التضاد بين الأحكام، كان له الإقتصار فى دفع شبهته بما أفاد؛ وإلاّ فلو فتح البصر و نظر إلى هذه الشبهة أيضاً لا محيص له إلاّ من الإلتزام برفع اليد عن فعلية الواقع بمرتبة لا يلزم على خلافه نقض غرض؛ ولا نعنى من مراتب الحكم أيضاً إلاّ هذا، كما لا يخفى؛ فتدبر.

(٢) أقول: لا نفهم من هذا التعبير معنى محصّلاً، إذالبناء العملى فعل المكلف، و لا معنى لجعله، و إنّما المجعول هو الأمر به الذى مرجعه إلى الأمر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الواقع، كما هو مفاد هيئة «لا تنقض» الراجع إلى الأمر بالإبقاء فى مقام العمل؛ وحينئذٍ مرجع الكلام إلى مفاد هذاالأمر عند المخالفة مع الإرادة

←

وجه الطريقية، لكونها متكفلة للجهة الثالثة التى يكون القطع واجداً لها، وهو الجرى على وفق القطع وترتيب آثار المقطوع عملاً، كما أنّ الأمارة تكون واجدة للجهة الثانية، وهى جهة الإحراز و الكاشفية ـ على ماتقدم بيانه؛ فالمجعول فى الاصول التنزيلية ليس أمراً مغايراً للواقع، بل الجعل الشرعى إنّما تعلق بالجرى العملى على المؤدّى على أنّه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله (عليه السّلام) فى بعض أخبار قاعدة التجاوز «بلىٰ قد ركعت» (١) فان كان المؤدّى هو الواقع فهو، و إلاّ كان الجرى العملي واقعاً فى غير محله من دون أن يكون قد تعلق بالمؤدّى حكم على خلاف ماهو عليه.

وبالجملة: الهو هوية التى بنى عليها الشيخ (قدس سره) فى باب الأمارات و نحن أبطلناها، هى التى تكون مجعولة فى باب الاصول التنزيلية.

نعم: يتوجّه على الشيخ (قدس سره) إشكال الفرق بين الأمارات والاصول، فانّه على هذا يكون المجعول فى كل منهما هو الهو هوية، فكيف صارت مثبتات الأمارة حجة دون مثبتات الاصول مع اتحاد المجعول فيهما؟ و لكن نحن فى فسحة عن هذا الإشكال، لما عرفت: من أنّ المجعول فى باب الأمارات غير المجعول فى باب الاصول؛ و من أجل اختلاف المجعول صارت مثبتات الأمارات حجة دون مثبتات الاصول، كما سيأتى فى محله.

و بالجملة: ليس فى الاصول التنزيلية حكم مخالف لحكم الواقع، بل

الواقعية؛ والتعبير بالهوهوية وإن كان تعبيراً عرفانياً لطيفاً، لكن لا يفهم له معنى فى المقام إلاّ الأمر بالبناء على وجود الواقع المشكوك ، وهذا الأمر بعد ما كان موجوداً عند المخالفة يقع الكلام فى الجمع بينهما.

نعم: لئن فرضنا المجعول نفس البناء على وجود الواقع عملاً كان لما افيد وجه، إذ حينئذٍ أمكن دعوى أنّ شأن التكليف هذا البناء الموجب لوجود الواقع عند المخالفة بلا جعل عند المخالفة. لكن هذا المعنى يستحيل أن يجيء تحت الجعل، كما عرفت.

و توهّم أنّ شأن العقلاء البناء المزبور والشارع أمضاهم على بنائهم، قد عرفت تفصيله وأنّه لا ينتج شيئاً فى المقام؛ فراجع.

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الركوع الحديث ٣

إذا كان المجعول فيها هو البناء العملى على أنّ المؤدّى هو الواقع، فلا يكون ماوراء الواقع حكم آخر حتى يناقضه و يضادّه.

و توهم: أنّ الذى ذكرناه فى تضعيف ما أفاده الشيخ (قدس سره) من جعل الهوهوية فى باب الأمارات يجرى بعينه فى باب الاصول المحرزة، فاسد؛ فانّ الهو هوية المجعولة فى باب الاصول المحرزة هى الهو هوية العملية، أى البناء العملى على كون المؤدّى هو الواقع، وهى لا تستلزم جعل حكم فى المؤدّى على خلاف ماهو عليه من الحكم؛ بخلاف الهو هوية فى الأمارة فانّها إمّا أن تكون إخباراً، و إمّا أن تكون إنشاء حكم فى مؤدّى الأمارة، فانّ المجعول فى باب الأمارات ليس هو البناء العملى، فلو كان فى المؤدّى حكم فلابد و أن يكون مضاداً لما عليه من الحكم الواقعى، فتأمّل.

و أمّا الاصول الغير المحرزة ـ كأصالة الإحتياط والحل والبراءة ـ فقد عرفت: أنّ الأمر فيها أشكل، فانّ المجعول فيها ليس الهو هوية والجرى العملى على بقاء الواقع، بل مجرد البناء على أحد طرفى الشك من دون إلقاء الطرف الآخر والبناء على عدمه (١) بل مع حفظ الشك يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع؛ فالحرمة المجعولة فى أصالة الإحتياط والحلية المجعولة فى أصالة الحل تناقض الحلية والحرمة الواقعية على تقدير تخلّف الأصل عن الواقع، بداهة أنّ المنع عن الإقتحام فى الشىء (كما هو مفاد أصالة الإحتياط) أو الرخصة فيه (كما هو مفاد أصالة الحل) ينافى الجواز فى الأول، و المنع فى الثانى.

و قد تصدّى بعض الأعلام لرفع غائلة التضاد بين الحكمين باختلاف الرتبة، فانّ رتبة الحكم الظاهرى رتبة الشك فى الحكم الواقعى، والشك فى الحكم الواقعى متأخر فى الرتبة عن نفس وجوده، فيكون الحكم الظاهرى فى

---

(١) أقول: لم ما تقول هنا أيضاً: إنّ المجعول هو البناء العملى على أحد طرفى الشك بأنّه واقع؟ الملازم لعدم جعل حكم عند المخالفة أيضاً.

طول الحكم الواقعى؛ ولا تضاد بين المختلفين فى الرتبة، لأنّ وحدة الرتبة من جملة الوحدات الثمان التى تعتبر فى التناقض والتضاد.

هذا، و أنت خبير بفساد هذا التوهم، فانّ الحكم الظاهرى وإن لم يكن فى رتبة الحكم الواقعى، إلاّ أنّ الحكم الواقعى يكون فى رتبة الحكم الظاهرى، لانحفاظ الحكم الواقعى فى مرتبة الشك فيه ولو بنتيجة الإطلاق (١) فيجتمع الحكمان المتضادان فى رتبة الشك.

ولا يقاس المقام بالخطاب الترتبى المبحوث عنه فى باب الضد، فانّ العمدة فى رفع غائلة التضاد بين الحكمين فى الخطاب الترتبى إنّما هو اشتراط خطاب المهم بعصيان خطاب الأهم وعدم إطلاق خطاب الأهم لحالتى اطاعته وعصيانه ـعلى ما أوضحناه بما لامزيد عليه فى مبحث الضدـ وأين هذا من اجتماع الحكم الظاهرى مع الحكم الواقعى مع إطلاق الحكم الواقعى لحالة العلم والظن والشك فيه ولو بنتيجة الإطلاق؟ فتأخر رتبة الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى لا يرفع غائلة التضاد بينهما إلاّ بضم مقدمة اخرى إلى ذلك، وهى أنّ الأحكام الواقعية بوجوداتها النفس الأمرية لا تصلح للداعوية وقاصرة عن أن تكون محركة لإرادة العبد نحو امتثالها فى صورة الشك فى وجودها (٢)

---

(١) أقول: إذا كان الحكم الظاهرى فى طول الواقع معنى طوليته كون الحكم الواقع المشكوك مأخوذاً فى موضوعه؛ وحينئذٍ كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعى ـولو بنتيجه الإطلاقـ فى عرض الحكم الظاهرى وفى مرتبته؟ فهل يتوهم أحد أنّ الموضوع فى مرتبة محموله؟ نعم: هما متحدان زماناً لارتبة؛ فكل واحد محفوظ فى رتبة نفسه بلا تعدية إلى مرتبة غيره؛ فعلى فرض الإكتفاء باختلاف المرتبة بين الحكمين محضاً، لا مجال لمثل هذا الجواب عنه.

(٢) أقول: الإلتزام بعدم دعوة الحكم الواقعى فى ظرف الشك به لازمه إنكار فعلية الحكم المشكوك، إذ لا نعنى من فعليته إلاّ دعوته ومحرّكيته عند وجود موضوعه؛ فمع عدم متمم الجعل لابد وأن يلتزم بعدم فعلية الحكم المشكوك؛ فلا يبقى للحكم الواقعى إلاّ إنشاءً قانونياً بلا إرادة فعلية، إذ فعلية الإرادة على ممشاك لا ينفك عن المحرّكية عند وجود الموضوع، فعدم محرّكيته حينئذٍ مساوق عدم فعليته، ولا نعنى من جعل القانون إلاّ هذا؛ وحينئذٍ فتصور المعذورية مع وجود الحكم الفعلى فى غير محلّه، إلاّ بتصور التفكيك بين فعلية الحكم وعدم الدعوة؛ ويلزمك حينئذٍ عدم إناطة فعلية الأحكام بوجود موضوعها خارجاً، بل الحاكم بمجرد علمه بالمصلحة على الشىء القائم ←

فانّ الحكم لا يمكن أن يتكفل لأزمنة وجوده ـالتى منها زمان الشك فيه ـ ويتعرض لوجود نفسه فى حال الشك، وإن كان محفوظاً فى ذلك الحال على تقدير وجوده الواقعى، إلاّ أنّ انحفاظه فى ذلك الحال غير كونه بنفسه مبيّناً لوجوده فيه، بل لابدّ فى ذلك من مبيّن آخر وجعل ثانوى يتكفل لبيان وجود الحكم فى أزمنة وجوده، ـومنها زمان الشك فيه ـ ويكون هذا الجعل الثانوى من متممات الجعل الأوّلى ويتحد الجعلان فى صورة وجود الحكم الواقعى فى زمان الشك.

ولا يخفى: أنّ متمم الجعل على أقسام: فانّ مادلّ على وجوب قصد التعبد فى العبادات يكون من متممات الجعل، وما دلّ على وجوب السير للحج قبل الموسم يكون من متممات الجعل، وما دلّ على وجوب الغسل على المستحاضة قبل الفجر فى اليوم الذى يجب صومه من متممات الجعل، وغير ذلك من الموارد التى لابد فيها من متمم الجعل؛ وهى كثيرة فى أبواب متفرقة وليست بملاك واحد، بل لكل ملاك يخصه، وإن كان يجمعها قصور الجعل الأوّلى عن أن يستوفى جميع ما يعتبر استيفائه فى عالم التشريع؛ ولاستقصاء الكلام فى ذلك محل آخر. والغرض فى المقام: بيان أنّ من أحد أقسام متمم الجعل هو الذى يتكفل لبيان وجود الحكم فى زمان الشك فيه إذا كان الحكم الواقعى على وجه يقتضى المتمم، وإلاّ فقد يكون الحكم لا يقتضى جعل المتمم فى زمان الشك.

و توضيح ذلك: هو أنّ للشك فى الحكم الواقعى اعتبارين:

بالموضوعات المقدرة يحكم حكماً فعلياً عن إرادة فعلية تابعة للحاظ موضوعه الكلى، بلا انتظار لوجوده ـ كما هو التحقيق فى كلّية الأحكام ـ وأنّ المحركية من تبعات الإرادة وهوالمعلق على وجود الموضوع خارجاً؛ وعلى هذا المبنى ينثلم الإشكال فى الواجب المعلق، وينخرم أساس جعل الأحكام الطلبية من القضايا الحقيقية التى شأنها كون الحكم تابع الموضوع فرضياً وفعلياً، إذ بناء على ما ذكر تصير الأحكام الطلبية فعلية قبل وجود موضوعاتها وفى زمان فرضه، كما لا يخفى؛ فتدبر.

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه ـ كحالة العلم والظن ـ وهو بهذا الإعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يضاد الحكم الواقعي، لانحفاظ الحكم الواقعي عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيرة فى الواقع وعدم كونه موصلاً إليه ومنجزاً له، وهو بهذا الإعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل ومنجزاً للواقع وموصلاً إليه؛ كما أنّه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمّناً عن الواقع ـ حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية ومناطات الأحكام الشرعية ـ فلو كانت مصلحة الواقع مهمّة فى نظر الشارع كان عليه جعل المتمم ـ كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه ـ فانّه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية وأهم فى نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهرى طريقى بوجوب الإحتياط فى موارد الشك حفظاً للحمى وتحرّزاً عن الوقوع فى مفسدة قتل المؤمن؛ وهذا الحكم الطريقى إنّما يكون فى طول الحكم للواقع نشأ عن أهمية المصلحة الواقعية، ولذا كان الخطاب بالإحتياط خطاباً نفسياً وإن كان المقصود منه عدم الوقوع فى مخالفة الواقع (١) إلاّ أنّ هذا لا يقتضى أن يكون خطابه مقدّمياً، لأنّ الخطاب المقدّمى هوما لا مصلحة فيه أصلاً، والإحتياط ليس كذلك، لأنّ أهمية مصلحة الواقع دعت

---

(١) أقول: والاولى أن يقال: إنّ الخطاب بالإحتياط خطاب طريقى كسائرالخطابات الطريقية ناشئ عن الإرادة الواقعية ومظهرة لها فى ظرف الشك بها، ومشتملة على الترخيص على مخالفة الواقع عند مخالفتها ـ كما هو الشأن فى سائر أوامر الطرق ـ وفى خصوص الإحتياط كان ترخيصه على وفق الواقع عند عدم وجوبه المحتمل، وليس وجوبه مقدمياً، لأنّه مع الموافقة عين الواقع فى لبّ الإرادة ومع المخالفة يباينه، ولا نفسياً لفرض عدم إرادة تحته فى فرض المخالفة.

و من هذا البيان ظهر: أنّ الأمر بالإحتياط وهكذا غيره بيان للواقع ومنجز له فى فرض الموافقة، وعند المخالفة موجب لعذره وترخيصه المشتمل عليه أمره وليس موجباً للعقوبة على نفسه.

و توهّم: أنّ العقوبة على الواقع حينئذٍ عقاب بلابيان فلابد من أن يكون العقوبة على نفسه، فاسد بما يأتى بيانه فى الحاشية الآتية.

إلى وجوبه؛ فالإحتياط إنّما يكون واجباً نفسياً للغير لا واجباً بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالإحتياط عند تركه وإدّائه إلى مخالفة الحكم الواقعي؛ لا على مخالفة الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في خاتمة الإشتغال.

فان قلت: إنّ ذلك يقتضي صحّة العقوبة على مخالفة الإحتياط صادف الواقع أو خالفه، لأنّ المفروض كونه واجباً نفسياً وإن كان الغرض من وجوبه هو الوصلة إلى الأحكام الواقعية وعدم الوقوع في مفسدة مخالفتها، إلاّ أنّ تخلف الغرض لا يوجب سقوط الخطاب؛ فلو خالف المكلف الإحتياط وأقدم على قتل المشتبه وصادف كونه مهدور الدم كان اللازم استحقاقه للعقوبة، لأنّه قد خالف تكليفاً نفسياً.

قلت: فرق بين علل التشريع وعلل الأحكام، والذي لا يضر تخلفه ولا يدور الحكم مداره هو الأوّل، لأنّها تكون حكمة لتشريع الأحكام، فيمكن أن يكون تحقق الحكمة في مورد علّة لتشريع حكم كلي؛ وأمّا علّة الحكم، فالحكم يدور مدارها ولا يمكن أن يتخلف عنها ـ كما أوضحناه في محله ـ ولا إشكال أنّ الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علّة للحكم بالإحتياط (١)

---

(١) أقول: بعد ما كان الحكم الواقعي علّة لتشريع الإحتياط، فمع انتفائه ينتفي تشريع الاحتياط؛ وعليه: ففي كل مورد يرد عليه الأمر بالإحتياط يتردد المكلف بين تشريع الإحتياط وعدمه، ولازمه ترديده بكون الأمر به حقيقياً أم صورياً؛ ومع هذا الترديد كيف يدعوه هذا الأمر على الإحتياط؟ وعليه: فلا يكون هذا الأمر موجباً للعقوبة على مخالفة نفسه أو مخالفة الواقع؛ وهذه الشبهة جارية في جميع الأوامر الطريقية.

و لنا لحلّ هذا الإشكال مسلكان: أحدهما أن يقال: إنّ المصلحة إذا كانت مهمة بنحولايجوز منه المولى حتى في ظرف الجهل بها، فقهراً الإرادة المتعلقة به وأمره يكون تبعاً لهذا الإهتمام؛ ومثل هذه الإرادة والأمر نفس احتماله منجز عقلاً وخارج من موضوع قبح العقاب بلا بيان، وأنّ الأمر الطريق كاشف عن هذا الإهتمام، ولذا يكون منجّزاً للواقع عند المطابقة؛ كما أنّ مخالفته كاشفة عن عدم الإهتمام به، خصوصاً مع ترخيصه على خلافه، فيكون موجباً لعذره حتى مع فرض انفتاح بابه.

وثانيهما: أنّ شأن الأوامر الطريقية بعد ما كان إبرازاً للإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها، فمع احتمال ←

لأنّ أهمية ذلك أوجب الإحتياط، فلا يمكن أن يبقى وجوب الإحتياط فى مورد الشك مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه؛ ولكن لمّا كان المكلف لم يعلم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه أو لا يجب؟ كان اللازم عليه هو الاحتياط تحرزاً عن أن يكون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه فيقع فى مخالفة الحكم الواقعى.

و من ذلك يظهر: أنّه لا مضادة بين ايجاب الإحتياط وبين الحكم الواقعى، فانّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الإحتياط يتحد مع الوجوب الواقعى ويكون هو هو؛ وإن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه فلا يجب الإحتياط، لانتفاء علته؛ وإنّما المكلف يتخيل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه؛ فوجوب الإحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدّمى، وإن كان من جهة اخرى يغايره.

والحاصل: أنّه لمّا كان ايجاب الإحتياط متمماً للجعل الأوّلى من وجوب حفظ نفس المؤمن، فوجوبه يدور مدار الوجوب الواقعى، ولا يعقل بقاء المتمم (بالكسر) مع عدم وجود المتمم (بالفتح) فاذا كان وجوب الإحتياط يدور مدار الوجوب الواقعى فلا يعقل أن يقع بينهما التضاد، لاتحادهما فى مورد

الواقع كان الواقع ملازماً مع البيان ولازمه احتمال البيان للواقع، ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال لحكم العقل بقبح العقاب، إذ موضوعه صورة الجزم بعدم البيان؛ وحينئذٍ فشأن الأوامر الطريقية رفع موضوع حكم العقل، فيكون وارداً عليه.

فان قلت: إنّه فى ظرف وجود الواقع نقطع بوجوده، ولو كان هذا المقدار من البيان الإحتمالى كافياً، يلزم عدم جريان القاعدة فى كل تكليف مشكوك ولو لم يكن فى البين جعل طريق؛ وهو كما ترى.

قلت: لا يخفى أنّ العلم بوجود الواقع فى ظرف وجود المشكوك لا يكون منوطاً بوجود الواقع خارجاً كى يصير مشكوكاً، بل العلم الفعلى الوجدانى ينوط بوجود الواقع لحاظاً، فلا يتصور فى مثله الجهل بوجود العلم، كى يكون المورد من باب احتمال البيان؛ بل العلم الوجدانى منوط بوجود المشكوك لحاظاً حاصل فعلاً؛ ومثل هذا العلم لا يكون لدى العقل بياناً أصلاً، فى مورده نقطع بعدم البيان؛ بخلاف الأوامر الطريقية، حيث إنّ بيانيته منوط بوجود الواقع خارجاً، فكان البيان فيه مشكوكاً؛ بخلاف فرض العلم، كما لا يخفى.

المصادفة وعدم وجوب الإحتياط فى مورد المخالفة، فأين التضاد؟

هذا كلّه إذا كانت مصلحة الواقع تقتضى جعل المتمم: من ايجاب الإحتياط. وإن لم تكن المصلحة الواقعية تقتضى ذلك ولم تكن بتلك المثابة من الأهمية بحيث يلزم للشارع رعايتها كيفما اتفق، فللشارع جعل المؤمّن، كان بلسان الرفع، كقوله-صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون»، أو بلسان الوضع كقوله-صلّى الله عليه وآله- «كل شيء لك حلال» فانّ المراد من الرفع فى قوله-صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» ليس رفع التكليف عن موطنه حتى يلزم التناقض، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات وايجاب الإحتياط؛ فالرخصة المستفادة من قوله -صلّى الله عليه وآله-: «رفع ما لا يعلمون» نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ فكما أنّ الرخصة التى تستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا تنافى الحكم الواقعى ولا تضاده، كذلك الرخصة التى تستفاد من قوله -عليه السّلام- «رفع ما لا يعلمون» والسر فى ذلك: هو أنّ هذه الرخصة تكون فى طول الحكم الواقعى ومتأخر رتبتها عنه (١) لأنّ الموضوع فيها هو الشك

---

(١) أقول: يا للعجب! قد تقدم منه أنّ مجرد طولية الحكم الظاهرى للواقع غير مجد فى رفع التضاد، لأنّ الحكم الواقعى بنتيجة الإطلاق يشمل مرتبة الحكم الظاهرى، فكيف فى المقام التزم بكفاية الطولية فى رفع التضاد. وكيف كان: الذى يقتضيه التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ طولية الحكمين على نحوين:

أحدهما: طولية الحكمين فى ذات واحدة محفوظة فى مرتبة نفسه، كما هو الشأن فى عنوان الخمر ومشكوك الخمرية.

و ثانيهما: طولية الحكمين الثابتين للذاتين فى رتبتين -كما هو الشأن فى فرض الجهل بالحكم من الجهات التعليلية لطرّوالحكم الظاهرى على الذات- فانّه حينئذٍ يرى الذات فى رتبتين؛ بخلاف ما كان الجهل من الجهات التقييدية لأنّ الذات فى هذه الصورة لا يرى إلاّ فى رتبة واحدة موضوعاً لحكمين طوليين؛ وحينئذٍ الذى يثمر لرفع التضاد هو الطولية بالمعنى الثانى دون الأوّل؛ والسرفيه: أنّ الذات فى هذه الصورة لما كان واحداً لا يتحمل لحكمين ولو طوليين متماثلين أو متضادين.

وأمّا فى فرض أخذ الذات فى رتبتين فلا يرى حينئذٍ إلاّ ذاتين، وحيث إنّ معروض الحكم فى كلية ←

فى الحكم من حيث كونه موجباً للحيرة فى الواقع وغير موصل إليه ولا منجز له؛ فقد لوحظ فى الرخصة وجود الحكم الواقعى، ومعه كيف يعقل أن تضاد الحكم الواقعى.

وبالجملة: الرخصة والحلية المستفادة من «حديث الرفع» و «أصالة الحل» تكون فى عرض المنع والحرمة المستفادة من ايجاب الإحتياط؛ وقد عرفت: أنّ ايجاب الإحتياط يكون فى طول الواقع ومتفرعاً عليه؛ فما يكون فى عرضه يكون فى طول الواقع أيضاً، وإلاّ يلزم أن يكون ما فى طول الشىء فى عرضه، فتأمّل.

هذا تمام الكلام فى إمكان التعبد بالأمارات الغير العلمية، وقد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّه لا محذور فيه، لا ملاكاً ولا خطاباً.

المبحث الثانى

فى تأسيس الأصل عند الشك فى التعبد بالأمارة

ولا ينبغى التأمّل والإشكال فى أنّ الأصل يقتضى حرمة التعبد بكل أمارة لم يعلم التعبد بها من قبل الشارع.

ويدلّ على ذلك **من الكتاب:** قوله تعالى «قل آللّه أذن لكم أم على اللّه تفترون» (١) بناءً على شمول الإفتراء لمطلق إسناد الشىء إليه تعالى ولو مع عدم العلم بأنّه منه تعالى، لا خصوص ما علم أنّه ليس منه تعالى ـ كما قيل ـ ولو سلّم عدم شمول الإفتراء لما لا يعلم موضوعاً فلا أقل من شموله حكماً، لأنّه جعل فى مقابل الإذن؛ فتدل الآية الشريفة على أنّ كل ما لم يؤذن

المقامات هو نفس العنوان لا المعنون، فوحدة المعنون لا يضر بتعدد الحكم لكل منها بعنوان غير الآخر. ولقد أبسطنا الكلام فى مسألة التجرى؛ وبهذا البيان أيضاً رفعنا هناك التضاد بين قبح التجرى وحسن الواقع، كما عرفت؛ فتدبر فى المقام فانّه من مزالّ الأقدام.

(١) سورة يونس الآية ٥٩

فيه فهو افتراء، إمّا موضوعاً، وإمّا حكماً.

ومن السنة: قوله عليه السّلام «رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم» (١) بناءً على كون التوبيخ لأجل القضاء بما لا يعلم، لا لأجل التصدى للقضاء مع عدم كونه أهلاً له.

و من الإجماع: ما ادّعاه الوحيد البهبهانى (قدس سره) من أنّ حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيات عندالعوام فضلاً عن الخواص.

و من العقل: إطباق العقلاء على تقبيح العبد وتوبيخه على تشريعه وإسناده إلى المولى ما لا يعلم أنّه منه، فانّ ذلك تصرف فى سلطنة المولى وخروج عمّا يقتضيه وظائف العبودية.

وبالجملة: لا إشكال ولا كلام فى قبح التشريع واستتباعه استحقاق العقوبة. نعم: وقع الكلام فى مسألة قبح التشريع من جهات:

الجهة الاولى: هل حكم العقل بقبح التشريع نظيرحكمه بقبح المعصية ممّا لا تنا له يد الجعل الشرعى ولا يستتبع خطاباً مولوياً بحرمته؟ أوأنّ حكمه بقبح التشريع يستتبع الحكم الشرعى بحرمته ولو بقاعدة الملازمة؟ ذهب إلى الأوّل المحقق الخراسانى (قدس سره) وحمل ما ورد فى الكتاب والسنة فى هذا الباب على الإرشاد، نظير قوله تعالى: «أطيعوا الله ورسوله».

و ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) هو الثانى، حيث استدل على حرمة التشريع بالأدلة الأربعة؛ وهو الأقوى، لأنّ الأحكام العقلية التىلاتستتبع الخطابات الشرعية إنّما هى فيما إذا كانت واقعة فى سلسلة معلولات الأحكام كقبح المعصية وحسن الطاعة، لا فى ما إذا كانت واقعة فى سلسلة علل الأحكام الراجعة إلى باب التحسين والتقبيح العقلى الناشئ عن إدراك المصالح

---

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب صفات القاضى الحديث٦

والمفاسد؛ فانّ الأحكام العقلية الراجعة إلى هذا الباب كلّها تكون مورد القاعدة الملازمة، ويستتبعها الخطابات الشرعية؛ ومسألة قبح التشريع من هذا الباب، لأنّ حكم العقل بقبحه ليس واقعاً فى سلسلة معلولات الأحكام، بل هو حكم ابتدائى من العقل لما فيه من المفسدة من تصرف العبد فيما ليس له؛ وإن شئت قلت: إنّ التشريع من أفراد الكذب الذى يستقل العقل بقبحه والشرع بحرمته (١)

الجهة الثانية: هل قبح التشريع يسرى إلى الفعل المتشرع به بحيث يصير الفعل قبيحاً عقلاً وحراماً شرعاً، أو إنّه لا يسرى إلى الفعل بل يكون التشريع من الآثام القلبية مع بقاء الفعل المتشرع به على ما هو عليه؟ ذهب إلى الوجه الثانى المحقق الخراسانى (قدس سره) وظاهر كلام الشيخ (قدس سره) هو الأوّل، حيث قال (قدس سره): والحاصل: أنّ المحرّم هو العمل بغير علم متعبداً به و متديناً بـــه ... الـــخ، ومال إليه شيخنا الاستاذ (مدظله) بتقريب: أنّه من الممكن أن يكون القصد والداعى من الجهات والعناوين المغيّرة لجهة حسن العمل وقبحه، فيكون الإلتزام والتعبد والتدين بعمل لا يعلم التعبد به من الشارع موجباً لانقلاب العمل عما هوعـــليــه (٢) وتطرأ عليه

(١) أقول: عمدة الكلام فى المقام، هو أن العقل فى باب التشريع كما يستقل بالقبح، يستقل بالعقوبة أيضاً أم لا، وبعبارة اخرى: هل حكمه بقبحه من تبعات موجبة لاستحقاق العقوبة بنفس عنوانه؟ أم استحقاق العقوبة فيه من تبعات حكمه لا نفسه وأنّ ما هو من تبعات نفسه مجرّد قبحه؟ وهذه الجهة أيضاً مايزة بين المعصية وسائر المقبحات الاخرى،لا مجرد طولية عنوان للحكم وعدمه؛ وعليه نقول:

لا غرو فى دعوى أنّ التشريع المتجرى نحو طغيان على المولى وجسارة موجبة بنفسه للعقوبة بلا احتياج إلى حكم مولوى، كيف! ولا أظنّ من ينكر الملازمة كلّية إنكار عدم استحقاق المشرّع للعقاب نظير الإفتراء على المولى؛ فتأمّل.

(٢) أقول: لا نرى فرقاً من هذه الجهة بين التشريع فى فعل نفسه أو التشريع فى عمل غيره ـ كتشريع وجوب الصلاة على الحائض ـ فهل يتوهم أحد أن الثانى موجب لحرمة فعل الغير؟! فليكن الأوّل أيضاً كذلك؛ فتدبر.

بذلك جهة مفسدة تقتضى قبحه عقلاً وحرمته شرعاً، وظاهر قوله: «رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم»(١) حرمة القضاء واستحقاق العقوبة عليه، فيدل على حرمة نفس العمل.

الجهة الثالثة: هل صحة التعبد بالأمارة والإلتزام بمؤدّاها على أنّه حكم الله تعالى يلازم حجيتها بحيث يستكشف من عدم جواز التعبد عدم الحجية؟ أو أنّ الحجية من اللوازم الأعم؟ فقد تكون الأمارة حجة مع عدم جواز التعبد بها و إسنادها إلى الشارع.

ظاهر كلام المحقق الخراسانى (قدس سره) هو الثانى، بل صريح كلامه ذلك، حيث قال: وأمّا صحة الإلتزام بما أدّى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى فليسا من آثارها، ضرورة أنّ حجية الظن عقلاً على تقرير الحكومة في حال الإنسداد لا يوجب صحتهما... الخ.

ولا يخفى ما فيه، فانّ معنى جعل الأمارة حجة هو كونها وسطاً لإثبات متعلقها وإحراز مؤدّاها (٢) فيكون حالها حال العلم، وهل يمكن أن يقال: إنّه لا يصح التعبد بمتعلق العلم ولا يجوز إسناده إلى الشارع إذا كان المتعلق من الأحكام الشرعية؟ والأمارة بعد جعلها حجة تكون كالعلم. وما

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب صفات القاضى الحديث٦

(٢) أقول: قد تقدّم سابقاً أنّ مجرّد جعل الوسطية تنزيلاً لا يفى بالمنجزية، بل المنجز هو الأمر الطريق المستكشف من هذا الجعل الذى هو المصحح للتنزيل؛ ومن المعلوم: أنّ منجزيته غير ملازم لوجوب التعبد بمؤداه؛ كيف! وهذا الأمر المنجز موجود فى ايجاب الإحتياط فى الشبهات البدوية، مع أنّه لا يجوز التعبد المزبور فيها؛ وهكذا لوفرض ورود الأمر بالعمل بالظن الفلانى بلالسان تنزيل فى البين، إذ مثل هذا الأمر أيضاً منشأ حجيته، مع أنّه لايجوز التعبد فى مثله؛ كما أنّ الظن على الحكومة فى باب الإنسداد عند من لايرى العلم الإجمالى مؤثراً -إمّا لذاته أو لشبهة انحلاله- لابد من الإلتزام بمثبتية الظن وأنّ مسقطيته إنّما هو على مسلك التبعيض في الإحتياط، وهو غير حجية الظن ومنجزيته فى حال الإنسداد،كما لا يخفى.

أفاده: من أنّ الظن بناء على الحكومة يكون حجة عقلية مع عدم صحة إسناد متعلقه إلى الشارع وعدم جواز التعبد به، فقد عرفت ـ فى أول مبحث الظن ـ ما فيه، وحاصله: أنّه ليس من وظيفة العقل جعل الظن حجة مثبتاً لمتعلقه، بل شأن العقل هو الإدراك وليس من وظيفته التشريع؛ وحكمه باعتبار الظن فى حال الإنسداد ليس معناه كون الظن حجة مثبتاً لمتعلقه، بل معناه الإكتفاء بالإطاعة الظنية للاحكام المعلومة بالإجمال عند تعذر الإطاعة العلمية؛ وهذا المعنى أجنبى عن معنى الحجية، فانّ الحجة تقع فى طريق إثبات التكاليف والظن بناءً على الحكومة يقع فى طريق إسقاط التكاليف؛ وسيأتى توضيح ذلك ـ إنشاءالله تعالى ـ فى دليل الإنسداد.

وبالجملة: صحّة التعبد بالأمارة وجواز إسناد مؤدّاها إلى الشارع من اللوازم التى لا تنفك عن حجيتها، ولا يعقل التفكيك بينهما؛ فمن حرمة التعبد بالأمارة التى لم يعلم التعبد بها من الشارع ـ كما هو مقتضى الأدلة المتقدمة ـ يستكشف عدم حجيتها؛ بل الشك فى الحجية يلازم القطع بعدم الحجية، لا بمعنى أخذ العلم بالحجية موضوعاً لها بحيث لا تكون حجة واقعاً مع عدم العلم بها، فانّ ذلك واضح الفساد، بداهة أنّ الحجية كسائر الأحكام الوضعية والتكليفية لا يدور وجودها الواقعى مدار العلم بها، بل بمعنى عدم ترتب آثار الحجية عليها من كونها منجزة للواقع عند الإصابة وعذراً عند المخالفة، فانّ التنجز يتوقف على العلم بالحكم أو ما يقوم مقامه، والمكلف لا يكون معذوراً إلاّ إذا استند فى العمل إلى الحجة ويتوقف على العلم بها موضوعاً وحكماً؛ ويأتى مزيد توضيح لذلك فى المباحث الآتية.

الجهة الرابعة: هل الحكم العقلى بقبح التعبد بما يشك فى التعبد به وإسناد الشىء إلى الشارع مع عدم العلم بتشريعه من الأحكام العقلية الطريقية نظير حكمه بقبح الإقدام على ما لا يأمن منه الوقوع فى الظلم من

التصرف فى أموال الناس وأعراضهم؟ أو أنّ حكم العقل بذلك ليس طريقياً؟ الظاهر أن يكون هوالثانى؛ بل لا ينبغى التأمّل فيه، فانّ تمام المناط فى نظر العقل هو الإسناد إلى الشارع ما لا يعلم أنه منه، من غير دخل للواقع فى ذلك؛ فلو فرض أنّ المتعبد به كان فى الواقع ممّا شرّعه الشارع ولكن المكلف لم يعلم بتشريعه وأسنده إلى الشارع من غير علم كان ذلك من التشريع القبيح، لتحقق تمام المناط والموضوع الذى يستقل العقل بقبحه؛ ولو انعكس الأمر وأسند المكلف إلى الشارع ما علم بتشريعه إيّاه وكان فى الواقع ممّا لم يشرّعه الشارع لم يكن المكلف مشرّعاً، لا أنّه يكون مشرّعاً ولمكان جهله يكون معذوراً عند العقل.

وبالجملة: ليس للتشريع واقع يمكن أن يصيبه المكلف أو لا يصيبه، بل واقع التشريع هو إسناد الشيء إلى الشارع مع عدم العلم بتشريعه إيّاه، سواء علم المكلف بالعدم أو ظن أو شك، وسواء كان فى الواقع ممّا شرّعه الشارع أو لم يكن؛ فليس حكم العقل بقبح التشريع نظير حكمه بقبح الظلم، فانّ العقل إنّما يستقل بقبح الظلم، وهو عبارة عن التصرف فى أموال الناس وأنفسهم وأعراضهم، غايته أنّه مع الشك فى كون المال مال الناس يحكم العقل حكماً طريقياً بقبح التصرف فيه، مخافة أن يكون المال مال الناس فيقع المكلف فى مفسدة التصرف فى مال الناس ظلماً وعدواناً؛ فللعقل فى باب الظلم حكمان: حكم موضوعى بقبح التصرف فيما هو مال الناس واقعاً عند الإلتفات إليه، وحكم آخر طريقى بقبح التصرف فيما يشك كونه مال الناس (١) فلو خالف المكلف وأقدم على التصرف فى المشكوك ولم يكن

---

(١) أقول: المراد من الأحكام الطريقية هو الإنشاءات الحاكية عن الإرادة الواقعية فى ظرف الجهل بها وكاشفة عن الترخيص فى صورة المخالفة؛ ومثل هذا المعنى غير متصور فى مثل حكم العقل بقبح الشيء فى ظرف الجهل بقبحه واقعاً،إذ الوجدان بعد ما حكم بالقبح فى ظرف الشك يستحيل كشفه عن الترخيص فى صورة المخالفة، إذ لازمه مع احتمال المخالفة أن لا يستقل بقبح شيء؛ ومع استقلاله به حينئذٍ لا محيص من الإلتزام ←

فى الواقع مال الناس فليس عليه إلاّ تبعة التجرى، وأين هذا من باب التشريع؟ فانّه ليس للعقل فيه إلاّ حكم واحد بمناط واحد يعمّ صورة العلم والظن والشك.

والحاصل: أنّ الأحكام العقلية قسمين: أحدهما: ما يكون للعقل حكم واحد بمناط واحد يعمّ صورة العلم والظن والشك، و من أوضح مصاديق هذا القسم حكمه بقبح التشريع.

ثانيهما: ما يكون للعقل حكمان: حكم على الموضوع الواقعي الذى استقل بقبحه، وحكم آخر طريق على ما يشك أنّه من مصاديق الموضوع الواقعى، ومن أوضح مصاديق هذا القسم حكمه بقبح الظلم.

و قد يقع الشك فى بعض الأحكام العقلية أنّه من أىّ القسمين؟ كحكمه بقبح الإقدام على الضرر، فانّه يحتمل أن يكون الموضوع لحكم العقل بقبح الإقدام عليه هو الضرر الواقعى، وله حكم آخر طريق بقبح الإقدام على ما لا يأمن منه الوقوع فى الضرر؛ ويحتمل أن يكون الموضوع لحكم العقل مطلقاً «ما لا يأمن منه الوقوع فى الضرر» سواء فى ذلك صورة العلم بالضرر أو الظن أو الشك، كان فى الواقع ضرر أو لم يكن.

هذا، ولكن ظاهر المحكى من تسالم الأصحاب على أنّ سلوك الطريق الذي يظن أو يقطع فيه الضرر والخطر يكون معصية ويجب إتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف الخلاف وتبيّن عدم الضرر، هو أن يكون قبح الضرر عندهم كقبح التشريع ليس للعقل فيه إلاّ حكم واحد، إذ لوكان للعقل فيه حكمان ـ كباب الظلم ـ كان اللازم عدم وجوب إتمام الصلاة عند انكشاف الخلاف

بالموضوعية، وبعده لا يفهم فرق بين الظلم و التشريع، إذ فى كل منهما يحكم العقل وجداناً بقبحه طابق الواقع أم خالف؛ وحينئذٍ لا نفهم لهذا الحكم الطريق مفهوماً محصلاً فى باب الظلم دون غيره. نعم: يمكن أن يقال بمنع استقلال العقل بقبح ما هو مشكوك الظلم، بل الذى يستقل هو قبح الظلم الواقعى عند إحراز ظلمه، نظراً إلى دخل العلم فى كلّية المستقلات العقلية فى حكمه بحسن أم قبح، كما لا يخفى.

وتبيّن عدم الضرر، لأنّه لم يتحقق ما هو الموضوع لحكم العقل بالقبح ليستتبع الحكم الشرعى بالحرمة حتى يكون السفر معصية يجب فيه إتمام الصلاة، بل غايته أن يكون سلوك الطريق من التجرى؛ فتسالم الأصحاب على هذه الفتوى لا ينطبق إلاّ بالحاق باب الضرر بباب التشريع، من حيث كون الموضوع لحكم العقل بالقبح مطلق مالا يأمن، فتأمّل جيّداً.

تتمـــة:

قد عرفت: أنّ الأصل عند الشك فى حجية كل أمارة يقتضى حرمة التعبد بها والإلتزام بمؤدّاها بمقتضى الأدلة المتقدمة.

و قد يقرر الأصل بوجه آخر، وهو استصحاب عدم الحجية؛ لأنّ حجية الأمارة من الحوادث وكل حادث مسبوق بالعدم.

وقد منع الشيخ (قدس سره) عن جريان استصحاب عدم الحجية، وأفاد فى وجهه بما حاصله: أنّه لا يترتب على مقتضى الإستصحاب أثر عملى، فانّه يكفى فى حرمة العمل والتعبد نفس الشك فى الحجية، ولا يحتاج إلى إحراز عدم ورود التعبد بالأمارة حتى يجرى استصحاب العدم، فانّ الإستصحاب إنّما يجرى فيما إذا كان الأثر مترتباً على الواقع المشكوك فيه، لا على نفس الشك. هذا حاصل ما أفاده الشيخ (قدس سره) فى وجه المنع عن جريان استصحاب عدم الحجية.

وردّه المحقق الخراسانى (قدس سره) بما حاصله: أنّ الحاجة إلى الأثر فى جريان الأصل إنّما هو فى الاصول الجارية فى الشبهات الموضوعية، وأمّا الاصول الجارية فى الشبهات الحكمية فلا يتوقف جريانها على أن يكون فى البين أثر عملى ما وراء المؤدّى، بل يكفى فى صحّة جريان الأصل ثبوت نفس المؤدّى -من بقاء الحكم فى الإستصحابات الوجودية وعدمه فى الإستصحابات العدمية- بداهة أنّ وجوب الشىء أو عدم وجوبه بنفسه من الآثار التى يصح جريان

الأصل بلحاظها، فلا حاجة إلى أثر آخر وراء ذلك؛ والحجية وعدمها من جملة الأحكام، فيجرى استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها بلا انتظار أثر آخر وراء عدم الحجية، فانّ استصحاب عدم الحجية كاستصحاب عدم الوجوب؛ فكما أنّه لا يتوقف استصحاب عدم الوجوب على أثر آخر وراء نفس عدم الوجوب، كذلك استصحاب عدم الحجية.

ثمّ أفاد (قدس سره) أنّه لو سلّم كون الحجية من الموضوعات الخارجية التي يتوقف جريان الأصل فيها على أن يكون فى البين أثر عملى؛ إلاّ أنّ ذلك لا يمنع عن استصحاب عدم الحجية، فانّ حرمة التعبد كما يكون أثراً للشك فى الحجية كذلك يكون أثراً لعدم الحجية واقعاً؛ فيكون الشك فى الحجية مورداً لكل من الإستصحاب والقاعدة المضروبة لحال الشك؛ ويقدم الإستصحاب على القاعدة لحكومته عليها، كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها. ثمّ بيّن ضابطاً كلياً بما حاصله: أنّ الأثر إذا كان مترتباً على الواقع فقط فلا مجال للاستصحاب، وإن كان مترتباً على الشك فقط فلا مجال إلاّ للقاعدة المضروبة للشك، وإن كان مترتباً على كل من الواقع والشك فلكل من الإستصحاب والقاعدة مجال، إلاّ أنّ الإستصحاب يقدّم لحكومته عليها.

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) ردّاً على ما أفاده الشيخ (قدس سره).

وأنت خبير بما فيه! أمّا ما أفاده (قدس سره) أوّلاً: من أنّ الحجية بنفسها من الأحكام فلا يتوقف جريان استصحاب عدمها على أن يكون وراء المؤدّى أثر عملى، ففيه: أنّ ما اشتهر من أنّه «فى الاصول الحكمية لا يتوقف جريانها على أن يكون فى البين أثر عملى» إنّما هو لأجل أنّ المؤدّى بنفسه من الآثار العملية (١) وإلاّ فلا يمكن أن تجرى الاصول من دون أن يترتب

(١) أقول: الذى يحتاج فى الاستصحاب كون المستصحب مما يترتب عليه العمل، بمعنى كونه مقتضياً له ولو ←

عليها أثر عملي؛ من غير فرق فى ذلك بين الاصول الموضوعية والحكمية، فانّ الاصول إنّما تكون وظائف عملية، لما عرفت آنفاً: من أنّ المجعول فيها هو الجرى العملى، وبذلك تمتاز الاصول من الأمارات، فانّ الأمارة تقتضى الثبوت الواقعى ولا يتوقف التعبد بها على أن يكون المؤدّى ممّا يقتضى الجرى العملى، بل يكفى فى التعبد بها أن يترتب عليها أثر عملى ولو بألف واسطة لكى لا يلزم اللغوية، فلا مانع من قيام الأمارة على عدم الحجية بعد ما كان مفادها عدم الثبوت الواقعى.

وبالجملة: لا يعقل أن يجرى الأصل من دون أن يقتضى الجرى والبناء العملى؛ ولمّا كانت الاصول الحكمية بنفسها تقتضى الجرى العملى على طبق المؤدّى كان الأصل جارياً بلا حاجة إلى أن يكون أثر عملى وراء المؤدّى؛ وإلاّ فلو فرض أصل حكمى لا يقتضى الجرى العملى فلا يكاد يجرى، لعدم

فى ظرف العلم به،بلا واسطة أو بواسطة اثر شرعى، نظير الوجوب الذى هو مقتضى للعمل ولو فى ظرف العلم به، كما أنّ نفيه موجب لنفى العمل المستند إلى عدم المقتضى؛ وهذا المعنى موجود فى الحجية المجعولة، بملاحظة كونها موضوعاً لحكم العقل بموافقتها عندالعلم به، وعدم وجوبه عند عدمها لعدم المقتضى؛ وليس أثرها محضاً بخصوص حرمة التعبد بمؤدّاه كى يختص ذلك بمجال شكه وكان من تبعات نفس الشك بها؛ كيف! وقد قلنا بأنّ حرمة التعبد ليس من لوازم عدم الحجية، وإن كان جوازه من لوازم حجيته؛ وحينئذٍ لا يبقى مجال لمثل هذا التعب فى ردّ هذا القائل، خصوصاً فى إلزامه بأنّ عدم الحجية يقتضى الرخصة، مع أنّه ليس كذلك، لأنّ الأحكام بأسرها مضادّة، وليس نقيض كل عين الآخر، ولا يقتضى أيضاً إثباته بدليل التعبد الذى هو مفاد الأصل، لعدم حجية مثبتات الاصول، فلا يكون نتيجة استصحاب عدم الوجوب إلاّ رخصة العقل لترك العمل بنفس شكه من جهة قبح العقاب بلابيان؛ وحينئذٍ كيف يكون استصحاب العدم حاكماً على قبح العقاب بلابيان، بل لازم كلامه كون المورد مجرى القاعدة، لا مجرى الاستصحاب، إلاّ بناء على حجية مثبته من إثبات الرخصة الشرعية، وهو كما ترى! وحينئذٍ ما تقول فى استصحاب عدم الوجوب نقول به فى استصحاب عدم الحجية.

و لعمرى! انّ عمدة ما أوقعه فى هذا المحذور تخيّل أنّ أثر عدم الحجية منحصر لجهة التعبد بمؤدّاه الذى مترتب فى فرضه على نفس الشك، وهو أوّل شيء ينكر! بل عمدة أثرعدم الحجية عدم حكم العقل بلزوم موافقته، لعدم المقتضى ـ نظير حكمه بعدم لزوم العمل والإمتثال فى صورة عدم وجوبه ـ وأنّ مصحح جريان الإستصحاب فى المقامين متساويان؛ فتدبر، ولا تبادر بالإشكال على الأساطين!.

صحة التعبد به؛ والحجية وإن كانت من الأحكام الوضعية وكانت بنفسها ممّا تنالها يد الجعل، إلاّ أنّها بوجودها الواقعى لا يترتب عليها أثر عملى أصلاً؛ والآثار المترتبة عليها ـمنها: ما يترتب عليها بوجودها العلمى، ككونها منجزة للواقع عند الإصابة وعذراً عند المخالفة. ومنها: ما يترتب على نفس الشك فى حجيتها، كحرمة التعبد بها وعدم جواز إسناد مؤدّاها إلى الشارع؛ فعدم الحجية الواقعية بنفسه لا يقتضى الجرى العملى حتى يجرى استصحاب العدم، إذ ليس لإثبات عدم الحجية أثر إلاّ حرمة التعبد بها، وهو حاصل بنفس الشك فى الحجية وجداناً، لما عرفت: من أنّ الشك تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبد؛ فجريان الإستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوء حالاً منه، فانّ تحصيل الحاصل إنّما هو فيما إذا كان المحصل والحاصل من سنخ واحد كلاهما وجدانيان أو كلاهما تعبديان، وفى المقام يلزم إحراز ما هومحرر بالوجدان بالتعبد، فهوأسوء حالاً من تحصيل الحاصل.

وبالجملة: فرق بين استصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم الحجية، فانّ عدم الوجوب كالوجوب بنفسه ممّا يتعلق بعمل المكلف ويقتضى الجرى العملى نحوه، لأنّ عدم الوجوب يقتضى الرخصة الشرعية فى الفعل، وهى ليست حاصلة بنفس الشك وجداناً، ولذلك كان استصحاب عدم الوجوب حاكماً على البراءة العقلية والشرعية، لأنّ البراءة لا تقتضى أزيد من عدم العقاب وعدم تنجز الواقع. وأمّا الرخصة الواقعية فلا يكاد تثبتها البراءة، بخلاف استصحاب عدم الوجوب، وأين هذا من استصحاب عدم الحجية الذى لا يترتب عليه أثر إلاّ ما كان حاصلاً بنفس الشك، فتأمّل. (١)

---

(١) وجهه: هو أنّه قد يختلج فى البال: أنّ المنع عن جريان استصحاب عدم الحجية يقتضى المنع عن جريان استصحاب بقاء الحجية عند الشك فى نسخها، لأنّ استحالة التعبد بأحد النقيضين يلازم استحالة التعبد بالنقيض الآخر؛ وإن كان يمكن منع الملازمة، فانّ المسلّم من الملازمة هو أنّ القدرة على أحد النقيضين يلازم القدرة على النقيض الآخر، وأمّا التعبد بأحد النقيضين فلا يلازم التعبد بالآخر، إذ قد لا يكون محل للتعبد ←

و أمّا ما أفاده (قدس سره) ثانياً: من أنّ حرمة التعبد بالأمارة كما يكون أثراً للشك فى حجيتها كذلك يكون أثراً لعدم حجيتها واقعاً، ففى ظرف الشك يجرى كل من الإستصحاب والقاعدة المضروبة له، ويقدّم الإستصحاب لحكومته عليها.

ففيه: أنّه لا يعقل أن يكون الشك فى الواقع موضوعاً للأثر فى عرض الواقع(١) مع أنّه على هذا الفرض لا يجرى الإستصحاب أيضاً، لأنّ الأثر

بأحدهما ـ للزوم اللغوية أوغير ذلك ـ دون التعبد بالآخر (*)

وقد يختلج فى البال أيضاً: أنّ ذلك يقتضى عدم جواز قيام الأمارة المعتبرة على عدم حجية أمارة، فانّ المجعول فى باب الأمارات وإن لم يكن هو البناء العملى بل نفس الوسطية فى الإثبات، إلاّ أنّه لابد وأن يترتب على مؤدّى الأمارة أثر عملي ولو بألف واسطة ليصح التعبد بها؛ والمفروض أنّه لا يترتب على عدم الحجية الواقعية أثر عملى، بل الأثر مترتب على نفس عدم العلم بالحجية، وهو حاصل قبل قيام الأمارة المعتبرة على ذلك.

ولا يدفع هذا الإشكال مجرد كون الأمارة مثبتة لمؤدّاها الواقعى، لأنّ المفروض أنّ المؤدّى ليس موضوعاً للأثر؛ فحال الأمارة القائمة على عدم حجية أمارة كحال الأمارة القائمة على موضوع لم يترتب عليه أثر عملى أصلاً ولو بألف واسطة.

و لا يقال: إنّه بعد قيام الأمارة على عدم الحجية يحصل العلم بعدم الحجية والعلم بعدم الحجية كالشك فيها يكون موضوعاً لأثر حرمة التعبد، فانّ العلم بعدم الحجية إنّما يحصل بعد قيام الأمارة والتعبد بها، والمفروض أنّه فى المرتبة السابقة على قيام الأمارة تحقق موضوع الأثر،فلا يكون مجالاً للتعبد بها، فتأمّل جيّداً (منه).

(*) أقول: لو كان أثر الحجية منحصراً بجواز التعبد، لا شبهة فى أنّ هذا الجواز منوط بالعلم بها، فقبل العلم يحرم التعبد به بمقتضى كلامه؛ وحينئذٍ يتوقف الأثر على الإستصحاب كى يوجب له العلم بالحجية، والإستصحاب أيضاً ينوط بهذا الأثر، فيدور؛ وحينئذٍ لا يرفع هذه الغائلة إلاّ بدعوى كفاية اقتضاء الأثر فى المستصحب بلا احتياج إلى فعليته؛ ولازمه حينئذٍ كفاية نفى المقتضى فى ظرف استصحاب عدمه بلا احتياج إلى أثر آخر، كما هو فى استصحاب الوجوب ونفيه ـ على ما أسلفناه ـ ومن هذا البيان ظهر أيضاً وجه جريان الأمارة على عدم الحجية، شكرالله سعيه فى هذا التعب العظيم!.

(١) أقول: إذا فرض كون الواقع مقتضياً لشىء والشك به مانعاً عن ترتبه، نظير وجوب الإمتثال بالنسبة إلى الوجوب وأمثاله، فهل لك محيص من الإلتزام بنفى الأثر المترتب على الأعم من عدم المقتضى ووجود المانع؟ وفى المقام «استاذنا» لا يريد إلاّ هذا، فلا ترمه بعدم المعقولية.

ثم بعد تسليم مدعاه ليس لك أن تنكر الإستصحاب، لأنّ ترتب الأثر على الشك فى عرض ترتب الإستصحاب عليه؛ وبعد ذلك نقول: إنّ الأمر يدور فى تطبيق الإستصحاب أوتطبيق كبرى هذا الأثرين ←

يترتب بمجرد الشك، لتحقق موضوعه؛ فلا يبقى مجال لجريان الإستصحاب، لأنّه لا تصل النوبة إلى إثبات بقاء الواقع ليجرى فيه الإستصحاب، فانّه فى المرتبة السابقة على هذا الإثبات تحقق موضوع الأثر وترتب عليه الأثر، فأىّ فائدة فى جريان الإستصحاب؟

وما قرع سمعك: من أنّ الإستصحاب يكون حاكماً على القاعدة المضروبة لحال الشك، فانّما هو فيما إذا كان ما يثبته الإستصحاب غير ما تثبته القاعدة ـ كقاعدة الطهارة والحل واستصحابهما ـ فانّ القاعدة لا تثبت الطهارة والحلية الواقعية (١) بل مفادها ليس إلاّ ترتيب آثار الطهارة والحلية: من جواز الإستعمال وحلية الأكل ونحو ذلك؛ بخلاف الإستصحاب، فانّ مفاده بقاء الطهارة والحلية الواقعية؛ وقد يترتب على بقاء الطهارة والحلية الواقعية غير جواز الإستعمال وحلية الأكل من آثار اخر؛ وعلى ذلك يبتنى جواز الصلاة فى أجزاء الحيوان الذى شك فى حليته إذا كان يجرى فى الحيوان استصحاب الحلية ـ كما إذا كان غنماً فشك فى مسخه إلى الأرنب ـ وعدم جواز الصلاة فى

التخصيص والتخصص، لأنّ بجريان الإستصحاب يرتفع موضوع هذه الكبرى، فانّه مبنى على عدم جريان الإستصحاب بمخصص خارجي، وإلاّ لا يصلح هذه الكبرى لتخصيصه، لأنّه معلق على عدم جريانه.

ولئن شئت قلت: إنّ لسان الإستصحاب ينفى موضوع هذه الكبرى فكان ناظراً إليه؛ بخلاف لسان الكبرى، فانّه ليس لسانه نفى موضوع الإستصحاب، بل جريانه موجب للغوية الإستصحاب، فالإستصحاب من الأوّل مانع عن جريانها؛ فتدبر.

ولئن شئت قلت: إنّ نتيجة الإستصحاب ترتب الأثر على عدم المقتضى ونتيجة القاعدة ترتب العدم على المانع، وباعترافه ترتب العدم على عدم المقتضى مقدم على الترتب على المانع.

(١) أقول: بالله! لو لم تثبت قاعدة الطهارة الطهارة الواقعية التعبدية يلزم عندالعلم بنجاسة الماء المتوضى منه، إمّا الحكم بصحة الوضوء واقعاً أوعدم صحة الوضوء بمثل هذا الماء، وهوكما ترى!

وجه الملازمة: أنّ موضوع صحة الوضوء واقعاً، إما الطهارة الواقعية أو الأعم منها ومن الطهارة الظاهرية؛ فعلى الأوّل: فلا يجوز الوضوء به، لعدم إحراز الطهارة الواقعية. وعلى الثانى: يلزم عدم اقتضاء كشف نجاسته لبطلان وضوئه حين جريان القاعدة فيها؛ وحينئذٍ لا محيص إلاّ أن تلتزم بأنّ مفاد قاعدة الطهارة أيضاً إثبات الطهارة الواقعية؛ وحينئذٍ من أين وجه تقدم الإستصحاب على القاعدة؟ فتدبر.

أجزائه إذا لم يجرى فيه استصحاب الحلية وإن كان تجرى فيه أصالة الحل، فانّها لا تثبت الحلية الواقعية وكون الحيوان من الأنواع المحللة،مع أنّ جواز الصلاة قد رتب على الحلية الواقعية.

وكذا الكلام فى قاعدة الإشتغال مع استصحاب بقاء التكليف، فانّه فى المورد الذى تجرى فيه قاعدة الإشتغال لا يجرى فيه الإستصحاب، وفى المورد الذى يجرى فيه الإستصحاب لا تجرى فيه القاعدة؛ فانّ القاعدة إنّما تجرى فى مورد العلم الإجمالى عند خروج بعض أطرافه عن الإبتلاء بالإمتثال ونحوه، والإستصحاب يجرى عند الشك فى فعل المأمور به.

فما ربّما يتوهّم من عبارة الشيخ (قدس سره) فى المقام: من عدم جريان الإستصحاب فى جميع موارد الشك فى فعل المأمور به، فاسد؛ فتصريحه فى مبحث الإشتغال بجريان استصحاب بقاء التكليف عند الشك فى إتيان المأمور به وقد أوضحنا الكلام فى ذلك بما لا مزيد عليه فى مبحث الإشتغال، وأين هذا ممّا نحن فيه ممّا كان الأثر المترتب على الإستصحاب عين الأثر المترتب على الشك !؟ فالإنصاف: أنّه لا مجال لتوهّم جريان استصحاب عدم الحجية عندالشك فيها؛ فتأمّل فيما ذكرناه جيّداً.

المبحث الثالث

بعد ما عرفت: من أنّ مقتضى القاعدة عدم حجيـة ما شك فى حجيته من الطرق والأمارات إلاّ أن يقوم دليل بالخصوص على حجية أمارة خاصة أو على حجية كل أمارة تفيد الظن، فلابد من صرف عنان الكلام إلى مادل الدليل على اعتباره، أو قيل باعتباره من الأمارات.

و لا يخفى: أنّ البحث عن ذلك من أهم المباحث التى ينبغى تنقيحها، خصوصاً بالنسبة إلى من لم يلتزم بحجية الظن المطلق، فانّه لابدّ له من إقامة الدليل على حجية ما بأيدينا من الأخبار المودعة فى الكتب من حيث

الظهور والصدور (١) ولا يغنى البحث فى حجية الظهور عن البحث فى جهة الصدور (٢) بل لابد من إثبات حجية كل منهما؛ ولذلك عقد الأصحاب بحثاً فى حجية الظواهر وبحثاً آخر فى حجية الأخبار (٣)وعلى كل حال: ينبغى عقد الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل: في بيان الأمارات التى قام الدليل على اعتبارها بالخصوص أو ما قيل بقيامه عليه.

المقام الثانى: فى بيان الأدلة التى توهّم دلالتها على اعتبار كل أمارة مفيدة للظن.

أمّا المقام الأوّل ففيه فصول:

الفصل الأوّل
فى حجية الظواهر (٤)

اعلم: أنّ البحث فى باب الظهورات تارة: يكون صغروياً، كالبحث

(١) أقول: بل وجهة الصدور أيضاً.

(٢) أقول: وبالعكس أيضاً.

(٣) أقول: ويقتضى بحثاً آخر فى نفى جهة التقية أو التورية فى كلامه أيضاً الذى يسمى بجهة الصدور، كما أشرنا.

(٤) أقول: ينبغى أوّلاً أن يتكلم بأنّ ما هو المرجع عندالعقلاء وكان بنائهم على العمل به هو أصالة الحقيقة أو العموم والإطلاق أو أصالة عدم القرينة على خلاف وضع اللفظ، أو أنّ مبنى بنائهم على ما انعقد عليه ظهور اللفظ ووجهة الكلام؛ وتظهر الثمرة فى صورة اتصال الكلام بما يصلح للقرينية المانعة عن انعقاد الظهور، فانّه حينئذٍ لا مجرى للأصل الآخر، بخلاف الاصول السابقة؛ كما أنه فى صورة انعقاد الظهور بالقرائن العامة أو ←

عن الأوضاع اللغوية، والقرائن العامة: من وقوع الأمر عقيب الحظر، والإستثناء عقيب الجمل المتعددة، ونحو ذلك ممّا يوجب انعقاد الظهور لمفردات الكلام أو للجملة التركيبية ـأى ما يوجب تعيين الظهور وتشخيصهـ فالبحث عن جميع ذلك يكون بحثاً عن المبادئ، كالبحث عن الرواة وسلسلة السند.

واخرى: يكون كبروياً كالبحث عن حجية الظهور بعد فرض انعقاده للكلام، فانّ البحث عن حجية الظهور يكون من المباحث الاصولية، لامن المبادى ـ كما توهّمـ بتخيل أنّ البحث عن دليلية الدليل لا يرجع إلى البحث عن العوارض، بل من المباحث الراجعة إلى أصل تحقق الموضوع.

و لا يخفى ما فيه، لما تقدّم (فى صدر الجزء الأوّل من الكتاب) من أنّ الموضوع فى علم الاصول ليس هو خصوص الأدلة الأربعة بذواتها أو بوصف دليليتها لتختص مسائل علم الاصول بما يكون البحث فيه عن عوارض الأدلة الأرَبعة، بل البحث عن كل ما يقع فى طريق الإستنباط يكون بحثاً اصولياً، لأنّ مسائل علم الاصول هى الكبريات التى تقع فى طريق الإستنباط، ومن أوضحها مسألة حجية الظواهر و حجية الخبر الواحد.

ثمّ إنّ المباحث التى ترجع إلى الصغرى ـمنها: ما تقدم البحث عنه فى باب الأوامر والنواهى والعام والخاص، كالبحث عن وقوع الأمر عقيب الحظر والإستثناء عقيب الجمل المتعددة، ونحو ذلك من القرائن العامة التى تقتضى

الخاصة ـ كالوقوع عقيب الحظر مثلاًـ لا يبقى مجال لأصالة الحقيقة وكان لأصالة الظهور مجال. نعم: الذى يسهّل الخطب إمكان دعوى اليقين بأنّ بنائهم فى باب الألفاظ على الأخذ بما عليه وجهة الكلام من الظهور، لا بصرف احتمال الحقيقه بلا ظهور.

و من هذه الجهة أوردنا على القوم بأنّ البحث فى أنّ التبادر لابد وأن يكون مستنداً إلى حاق اللفظ، مستدرك . نعم: بناء على كون مدار العقلاء على أصالة الحقيقة، كان له مجال. ولكن أنّى لهم باثباته؛ فتدبر جيداً.

ظهور الكلام على خلاف ما كان ظاهراً فيه لو لا احتفافه بتلك القرائن.

ومنها: ما يأتى البحث عنه بعد ذلك، كالبحث عن حجية قول اللغوى.

والمقصود بالكلام فعلاً هو البحث عن الكبرى (وهى حجية الظواهر) ونعنى بحجية الظواهر الحكم بأنّ ما تكفّله الكلام من المعنى الظاهر فيه هو المراد النفس الأمرى والبناء على أنّ الكلام بظاهره قد سيق لإفادة المراد؛ ولا إشكال فى أنّ بناء العقلاء على ذلك فى الجملة، بل عليه يدور رحى معاشهم ونظامهم، فانّه لو لا اعتبار الظهور والبناء على أنّ الظاهر هو المراد لاختلّ النظام ولما قام للعقلاء سوق.

و من المعلوم: أنّه ليس فى طريقة العقلاء ما يقتضى التعبد بذلك، بل لمكان أنّهم لا يعتنون باحتمال عدم إرادة المتكلّم ما يكون الكلام ظاهراً فيه، لأنّ احتمال إرادة خلاف الظاهر إنّما ينشأ من احتمال غفلة المتكلّم من نصب قرينة الخلاف، أو احتمال عدم إرادة استيفاء مراده من الكلام، ونحو ذلك ممّا يوجب انقداح احتمال عدم إرادة المتكلّم ظاهر الكلام؛ وكل هذه الإحتمالات منفية بالاصول العقلائية التى جرت عليها طريقتهم، والشارع قرّرهم عليها ولم يردع عنها، بل اتخذها طريقة له أيضاً لأنّه أحدهم؛ فانّه ليس للشارع طريق خاص فى بيان مراداته، بل يتكلّم على طبق تكلّم العقلاء، بل لا يتطرق بعض الإحتمالات التى توجب الشك فى إرادة ظاهر الكلام فى كلامه كاحتمال الغفلة عن نصب القرينة ـ فلم يبق إلاّ احتمال عدم إرادة استيفاء تمام مراده من الكلام وهو منفى بالأصل.

وبالجملة: لا إشكال فى اعتبار الظواهر، من غير فرق بين ظواهر كلام الشارع وغيره، ومن غير فرق بين ظواهر الكتاب العزيز وغيره؛ وإن نسب إلى الأخباريّين عدم جواز العمل بظاهر الكتاب العزيز، واستدلوا على ذلك بوجهين:

الأوّل : العلم الإجمالى بتقييد وتخصيص كثير من المطلقات والعمومات الكتابية، والعلم الإجمالى كما يمنع عن جريان الاصول العملية يمنع عن جريان الاصول اللفظية: من أصالة العموم والإطلاق التى عليها مبنى الظهورات.

الثانى: الأخبار الناهية عن العمل بالكتاب.

ولا يخفى ما فى كلا الوجهين.

أمّا الأول: فلأنّ العلم الإجمالى ينحل بالفحص عن تلك المقيدات والمخصصات والعثور على مقدار منها يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها(١) وقد تقدّم تفصيل ذلك فى مبحث العام والخاص.

وأمّا الثانى: فلأنّ الأخبار الناهية عن العمل بالكتاب وإن كانت مستفيضة بل متواتره، إلاّ أنّها على كثرتها بين طائفتين: طائفة تدل على المنع عن تفسير القرآن بالرأى والإستحسانات الظنية، وطائفة تدل على المنع عن الإستقلال فى العمل بظاهر الكتاب من دون مراجعة أهل البيت الذين نزل الكتاب فى بيتهم (صلوات الله عليهم).

ولا يخفى: أنّ مفاد كل من الطائفتين أجنبى عما يدّعيه الأخباريون.

أمّا الطائفة الاولى: فلأنّ العمل بالظاهر لا يندرج فى التفسير؛ لأنّه

---

(١) أقول: هذا المقدار لا يفى بجواب الشبهة، لما سيأتى فى محله (إن شاء الله تعالى) من أنّ العلم التفصيلى اللاحق لا يوجب حل العلم الإجمالى السابق؛ فلا ميحص حينئذٍ أن يجاب بأنّ هذا العلم مقرون بعلم آخر، وهو العلم بمقدار من القرائن لو تفحصنا عنها لظفرنا بها؛ فانّ مثل هذا العلم يوجب الفحص عن كل ظاهر، فــاذا ظفرنا على قرينة على الخلاف نقطع بخروج ذلك الظهور عن دائرة العلم الصغير الموجب لانحلال العلم الكبير من الأوّل، كما لا يخفى.

عبارة عن «كشف القناع» فلا يعم الظاهر الذى لاقناع عليه، خصوصاً بعد تقييد التفسير فى جملة من الروايات بالرأى الذى يحتاج إلى إعمال الإستحسانات الظنية؛ ولا إشكال أنّ سوق الروايات يقتضى وحدة المراد منها وأنّها وردت لبيان إفادة معنى واحد، من غير فرق بين ما اطلق فيه التفسير، وبين ما قيد بالرأى.

وأمّا الطائفة الثانية: فلأنّ المدّعى هو العمل بظاهر الكتاب بعد مراجعة ما ورد عن أهل البيت من التفسير وبعد الفحص عن المقيدات والمخصصات، فانّه لا يدّعى أحد جواز الإستقلال فى العمل بظاهر الكتاب بلا مراجعة الأخبار الواردة عنهم (عليهم السّلام).

هذا مضافاً إلى ما ورد فى جملة من الأخبار ـ لا يبعد أن تكون متواترة معنى ـ من جواز العمل بالكتاب والتمسك به والرجوع إليه وعرض الأخبار المتعارضة عليه والأخذ بما وافقه الكتاب وطرح المخالف وغير ذلك ممّا يظهر منه المفروغية عن صحّة التمسك بظاهر الكتاب؛ فراجع أخبار الباب وتأمّل فيها.

والشيخ (قدس سره) وإن أطال الكلام فى مقالة الأخباريين وكلام «السيّدالصدر» إلاّ أنّ الإنصاف: أنّ المراجعة فى أخبار الباب تغنى عن إطالة الكلام فى فساد مقالة الأخباريين؛ فالتفصيل بين ظاهر الكتاب وغيره ممّا لا سبيل إليه.

نعم: فى باب الظواهر تفصيل آخر محكى عن المحقق القمى (قدس سره) لعلّه أقرب من تفصيل الأخباريين، وهو التفصيل بين من قصد إفهامه من الكلام وبين من لم يقصد، وحجية الظواهر تختص بالأوّل دون الثانى.

وحاصل ما أفاده فى وجه ذلك: هو أنّه تارة: يكون الغرض من الكلام إفهام كل من ينظر إليه أو يطرق سمعه من دون أن يقصد من الكلام

إفهام شخص خاص ـ كماهو الشأن فى كتب التأليف والتصنيف والأسناد والسجلات الراجعة إلى الوصايا والأقارير والأوقاف وغير ذلك ممّا يكون يكون المقصود نفس مفاد الكلام من دون أن يخاطب به شخص خاص ـ ولا إشكال فى اعتبار الظواهر فى مثل ذلك وعليه جرت طريقة العرف والعقلاء.
واخرى: يكون الغرض من الكلام إفهام شخص خاص ـ كما لو كان الكلام فى مقام الجواب عن سؤال سائل خاص ـ فللسائل الأخذ بظاهر الجواب دون غيره. أمّا السائل: فلأنّ الإحتمال الذى يحتمله فى مقام التخاطب ليس إلاّ احتمال غفلة المتكلم عن نصب قرينة المراد، وهذا الإحتمال منفى بالأصل، وليس فى البين احتمال آخر يحتمله المخاطب. وأمّا غير المخاطب: فلا ينحصر الإحتمال فيه باحتمال الغفلة، بل فى البين احتمال آخر، وهو احتمال أن تكون بين السائل والمجيب قرينة حالية أو مقالية سابقة الذكر أو لا حقة الذكر معهودة بين المتكلم والمخاطب؛ ومع هذا الإحتمال لا يمكن الوثوق بأنّ ظاهر الكلام هو المراد، بل قد لا يحصل الظن بالمراد، خصوصاً بالنسبة إلى المتكلم الذى دأبه الإعتماد على القرائن المنفصلة عن الكلام؛ وغالب الروايات التى بأيدينا تكون من هذا القبيل؛ لأنّها وردت أجوبة عن أسئلة لأشخاص خاصة، فلا يجوز الإعتماد على ظواهرها؛ خصوصاً مع أنّ من عادة الشارع الإعتماد على القرائن المنفصلة ـ كما يظهر للمتتبع فى الأخبار ـ فعلى هذا ينبغى أن تكون حجية الأخبار المودعة فى الكتب من صغرويات حجية الظن المطلق بمعونة مقدمات الإنسداد. هذا حاصل ما أفاده «المحقق القمى» فيما اختاره من التفصيل فى حجية الظواهر بين المخاطب وغيره.

وأنت خبير بما فيه، فانّ جميع المحتملات التى تقتضى عدم إرادة المتكلم ظاهر كلامه منفية بالاصول العقلائية(١) ولا اختصاص لاحتمال غفلة

---

(١) أقول: ذلك صحيح لو كان نظر «المحقق» إلى احتمال وجود القرائن الخفية بينه ومخاطبه، وأمّا لو
←

المتكلم عن نصب قرينة المراد، بل احتمال نصب القرينة السابقة أو اللاحقة أو احتمال قرينة الحال ـوغير ذلك ممّا يفرض من الإحتمالات ـ كلّها مرجوحة فى نظر العرف منفية بأصالة العدم التى عليها بناء العقلاء، من غير فرق بين المخاطب وغيره.

نعم: احتمال القرينة المنفصلة بالنسبة إلى المتكلم الذى من عادته الإعتماد على القرائن المنفصلة يكون راجحاً، إلاّ أنّ ذلك يكون إنّما يقتضى وجوب الفحص عنها، لا سقوط ظاهر كلامه عن الإعتبار؛ مع أنّ نسبة الأخبار إلينا نسبة كتب التأليف والتصنيف، فانّ نقلة الروايات فى مبدء السلسلة غالباً كانوا هم المخاطبين بالكلام ـوقد اعترف بأنّ ظاهر الكلام حجة فى حقهم ـ وبعد ذلك اودعت تلك الروايات فى الاصول ثم فى الجوامع والكتب؛ ولابد وأن يكون الرواى عن الإمام (عليه السّلام) يودع أو ينقل ماسمعه من الكلام بما احتف به من قرائن الحال والمقال، لأنّ الغرض من نقله هو إفهام الغير، فتكون الكتب المودعة فيها الروايات ككتب التأليف والتصنيف التى اعترف بحجية ظواهرها أيضاً لكل من نظر فيها.

فالإنصاف: أنّه لا فرق فى حجية الظواهر بين ظواهر الأخبار وغيرها، وبين من قصد إفهامه وغيره؛ هذا كلّه فيما يتعلق بحجية الظواهر من المباحث.

وأمّا المباحث المتعلقة بتشخيص الظاهر وتعيين أنّ اللفظ الكذائى ظاهر فى أىّ معنى:

فخلاصة الكلام فيها: هو أنّ كل كلام يتضمن النسبة

كان نظره إلى عدم حجية الظهور إلاّ فى صورة إحراز كون المتكلم فى مقام تفهيم مرامه لكل أحد لا لشخص خاص ـ وإلاّ فلا مجال لغيره بحصول الظن بمرامه ولو نوعاً الذى هو المدار فى الدلالة التصديقيه الذى هو موضوع الحجية لدى العقلاء ـ فلا يفى بدفعه أصالة عدم القرينة الخفية لإثبات الحجية، كما لا يخفى.

وحينئذٍ لا محيص من أن يقال: إنّه يكفى لحجيته محض إحراز كونه فى مقام التفهيم ولو لشخص خاص بلا احتياج إلى إحراز كونه فى مقام تفهيم الكل، لبناء العقلاء على إلزام الطرف بسماع الغير كلامه.

التامة الخبرية والإنشائية له دلالة تصورية ودلالة تصديقية؛ ونعني بالدلالة التصورية دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية والعرفية،وبالدلالة التصديقية دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى؛ فقد تكون دلالة الجملة على طبق دلالة المفردات ـ كما إذا لم يحتف بالكلام قرينة المجاز والتقييد والتخصيص ونحو ذلك ممّا يوجب صرف مفاد جملة الكلام عمّا يقتضيه مفاد المفردات ـ وقد يكون مفاد دلالة الجملة مغايراً لمفاد دلالة المفردات ـ كما إذا احتف بالجملة ما يوجب صرفها عمّا يقتضيه مفاد المفردات ـ ولذا كانت الدلالة التصديقية تتوقف على فراغ المتكلم من كلامه، فانّ لكل متكلم أن يلحق بكلامه ماشاء من القرائن، فما دام متشاغلاً بالكلام لا ينعقد لكلامه الدلالة التصديقية، فانّه لا يصح الإخبار بما قال ونقل كلامه بالمعنى أو ترجمته بلغة اخرى إلاّ بعد الفراغ من الكلام، حتى يصح ضمّ أجزاء الكلام بعضها مع بعض وإلحاق ذيله بصدره ليخبر عن مفاد الجملة، فلا يصح الإخبار بأنّ المتكلم قال: «رأيت حيواناً مفترساً» عقيب قوله: «رأيت أسداً» إلاّ إذا سكت المتكلم ولم يلحق «أن يرمى» بقوله «رأيت أسداً» وتستتبع هذه الدلالة التصديقية الدلالة على أنّ الظاهر هو المراد الذى كان مبحوثاً عنه سابقاً، فانّ التصديق بأنّ الظاهر هو المراد إنّما يكون بعد فرض انعقاد الظهور للكلام ليصحّ الإخبار بما قال، فيقال: قال كذا وما قاله هو المراد.

وهذا بخلاف الدلالة التصورية، فانّه فى حين تشاغل المتكلم بالكلام تكون لمفردات كلامه هذه الدلالة، فانّ السامع للكلام العارف بالأوضاع ينتقل ذهنه إلى مفاد المفردات، وإن كان المتكلم بعدُ متشاغلاً بالكلام، وذلك واضح.

ثمّ إنّ المتكفل لإثبات مفاد الدلالة التصديقية التركيبية إن كان مفادها على خلاف ما يقتضيه مفاد المفردات إنّما هو القرائن التى تحتف

بالكلام(١) فانّها هى المرجع فى تشخيص الظهورات للجمل التركيبية، وهى قد تكون من القرائن العامة المضبوطة، كوقوع الأمر عقيب الحظر أو توهّم الحظر وكالإستثناء عقيب الجمل المتعددة وكتعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، ونحو ذلك من القرائن العامة التى ادّعى أنّها توجب انعقاد الظهور للكلام على خلاف ما يقتضيه لو لا احتفافه بتلك القرينة، وقد تقدّم البحث عنها فى الجزء الأوّل والثانى من الكتاب؛ وقد تكون من القرائن الخاصة فى الموارد الجزئية، وهى ليست تحت ضابط كلى، بل تختلف باختلاف الخصوصيات والحالات والمتكلمين.

والمتكفل لإثبات مفاد الدلالة التصورية لمفردات الكلام هو الأوضاع اللغوية إذا لم تكن المعانى مرتكزة فى أذهان أهل العرف، وإلاّ فالعبرة عليه وإن خالف الأوضاع اللغوية.

واستكشاف الأوضاع اللغوية إنّما يكون من قول اللغوى، فان أفاد قوله العلم بالوضع فهو، وإلاّ ففى حجية الظن الحاصل من قوله إشكال؛ وإن

---

(١) أقول: لا يخفى أنّ كل لفظ عند تجرده عن القرينة المتصلة به له دلالة على المعنى، بنحو يكفى فيه العلم بوضعه، وهو الذى عبارة عن انسباق المعنى إلى الذهن من دون احتياج إلى إحراز كون المتكلم فى مقام الإفادة والاستفادة، وهو المعبّر عنه بالدلالة التصورية؛ من دون فرق فيه بين دلالة مفردات الكلام أو جمله، ولا بين مادة الكلام أو هيئته؛ كما أنّه مع اتصال الكلام بالقرينة أيضاً، ربما يتحقق هذه الدلالة التصورية، كما لو صدر ذلك من النائم أو الغافل؛ وأيضاً لكل من مادة القضية وهيئته أو المفرد وجملته دلالة اخرى تصديقية، وهى التى تحتاج إلى إحراز كون المتكلم فى مقام الإفادة والاستفادة، ولا يتصور مثله من النائم و الغافل؛ وربما يكون مركز البحث فى حجية الظواهر هذه الدلالة دون الاولى.

و ربما يستنتج من مثل هذه الجهة فى مسألة جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه جوازاً أو منعاً كما هو محرّر فى محلّه؛ وحينئذٍ ما أدرى هذا المحقق البارع من أين جاء بهذا الاصطلاح فى الدلالة التصورية و التصديقية؟! ولم التزم بأنّ لمفردات الكلام -ولو فى طى الكلام- ظهور على خلاف جملة الكلام، إذ لو اريد من الجملة مجموع كلامه هيئة ومادة فالمادة لا تخرج عن هذه ذلك، فكيف لها ظهور وليس للجملة ظهور، وإن اريد من الجملة مفاد الهيئة بخصوصه فالتفكيك بين الظهورين فى غاية المتانة؛ ولكن ذلك فى فرض عدم اتصال المادة بالقرينة على خلافها، وهو خلاف فرضه، كما لا يخفى.

كان قد حكى الإجماع على اعتبار الظن الحاصل من قول اللغوى بالخصوص، لا من باب الظن المطلق.

وقد يستدل على ذلك بما دلّ على اعتبار قول أهل الخبرة، ولا ينبغى الإشكال فى الكبرى، فانّ الرجوع إلى أهل الخبرة والإعتماد على قولهم ممّا قد استقرت عليه طريقة العقلاء واستمرت عليه السيرة ولم يردع عنها الشارع؛ ولا يعتبر فى الرجوع إلى قولهم شرائط الشهادة: من التعدد والعدالة، بل ولا الإسلام؛ فانّ اعتبار قولهم ليس من باب الشهادة حتى يحتاج إلى ذلك؛ لأنّ الشهادة هى الإخبار عن حسّ، وقول أهل الخبرة يتضمن إعمال الرأى والحدس(١) فهو باب آخر غير باب الشهادة؛ ولكن القدر المتيقن من بناء العقلاء هو ما إذا حصل من قولهم الوثوق لا مطلقاً، إذ ليس بناء العقلاء على التعبد بقول أهل الخبرة مع الشك وعدم الوثوق، بل التعبد إنّما هو من وظائف المتشرعة، وليس بناء العقلاء فى شىء من المقامات على التعبد؛ فلابد من حصول الوثوق من قول أهل الخبرة وإن لم يجتمع فيه شرائط الشهادة، إلاّ إذا كان فى مورد الدعوى والخصومة، فانّه لابد من التعدد والعدالة، لقوله صلّى الله عليه وآله: «إنّما أقضى بينكم بالبيّنات والأيمان»(٢) وغاية مايقتضيه الدليل على اعتبار قول أهل الخبرة هو أن يكون حدسهم كحسّهم فى الإعتبار، وهذا لاينافى اعتبار اجتماع شرائط الشهادة: من التعدد والعدالة فى خصوص

---

(٢) أقول: إذا كان حدسه قريباً بالحس، فلا غرو فى إدخاله بباب الشهادة ولا يكون هذا الفرق بفارق.

نعم: لو كان حدسه حجة ولو لم يكن قريباً بالحس، فامتيازه عن باب الشهادة صحيح؛ ولكن فيا افيد بعد ذلك من إمكان الاكتفاء فى فصل الخصومة بصورة التعدد والعدالة نظر، إذ لنا منع اعتبار قولهم المستند بالحدس محضاً. وحجية قول الفقية للعامى بدليل مخصوص، لامن جهة كونهم أهل الخبرة؛ وحينئذ فالمتيقن من حجيته اشتماله على شرائط الشهادة لا مطلقاً.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى الحديث١

بابالخصومة(١) كما عليه الفتوى فى باب خيار العيب والتقويم وغير ذلك.

وأمّا الصغرى: (وهى كون اللغوى من أهل الخبرة بمعانى الألفاظ وتعيين حقايقها ومجازاتها) فللمنع عنه مجال؛ لأنّ أهل اللغة شأنهم بيان موارد الإستعمالات، وتشخيص مواردها لايحتاج إلى إعمال الحدس والرأى بل هو من الامور الحسّية. نعم: فى استخراج المعنى الموضوع له من بين المعانى المستعمل فيها اللفظ قد يحتاج إلى إعمال نحو من الرأى والإجتهاد؛ وبهذا الإعتبار يمكن اندراج قول اللغوى فى ضابط أهل الخبرة، إلاّ أنّ الغالب فى اللغة هو بيان موارد الإستعمالات؛ مع أنّه لو فرض أنّه عين المعنى الموضوع له ففى حصول الوثوق من قول لغوى واحد محل منع.

فالإنصاف: أنّ كون اللغوى من أهل الخبرة واعتبار قوله لذلك دون إثباته خرط القتاد!!

وقد يستدل أيضاً على اعتبار قول اللغوى بالإنسداد الصغير، كما قرّبه الشيخ (قدس سره) بعد ما منع عنه أولاً.

ولا يخفى: أنّ انسداد باب العلم فى بعض الموضوعات التى يتوقف عليه العلم بالحكم إن أوجب انسداد باب العلم فى معظم الأحكام بحيث استلزم منه الخروج عن الدين أو العسر والحرج عند إعمال الاصول النافية أو العمل بالإحتياط، فهو يرجع إلى الإنسداد الكبير، كما لو فرض انسداد باب العلم بوثاقة الرواة وانحصر الطريق بالظنون الحاصلة من توثيقات أهل الرجال؛ فانّ انسداد باب العلم فى ذلك يوجب انسداد باب العلم فى معظم الأحكام، لأنّ غالب الأحكام إنّما تثبت بأخبار الآحاد، فانسداد باب العلم بوثاقة الرواة

---

(١) أقول: فى الاكتفاء بأخبار الحدس المحض فى باب الخصومة نظر، من دون فرق بين خيار العيب وغيره؛ إلاّ إذا كان حدسه قريباً بالحسّ، كما أشرنا فى الحاشية السابقة.

يستلزم انسداد باب العلم فى معظم الأحكام ويرجع إلى الإنسداد الكبير، وسيأتى البحث عنه.

و إن كان انسداد باب العلم فى بعض ما يتوقف عليه العلم بالحكم لا يوجب انسداد باب العلم فى معظم الأحكام وإن استلزم انسداد باب العلم فى جملة من الأحكام بحيث لا يلزم من الرجوع إلى الاصول والعمل بالإحتياط فيها محذور الخروج عن الدين أو العسر والحرج، فهذا الإنسداد ممّا لا أثر له ولا يوجب اعتبار الظن المطلق فى تلك الأحكام، بل لابد من الأخذ بالقواعد.

وحينئذٍ ينبغى البحث عن أنّ انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات هل يوجب انسداد باب العلم بمعظم الفقه أولا؟ الإنصاف: انّه لا يوجب ذلك، لأنّ الحاجة إلى قول اللغوى أقلّ قليل، فانّ الغالب انفتاح باب العلم بمعانى الألفاظ، فعدم العمل بالظن فيما لا يعلم والأخذ بالإحتياط لا يوجب المحذور المذكور

والألفاظ التى ذكرها الشيخ (قدس سره) من انسداد باب العلم فيها ـمع أنّها ليست بتلك المثابة من الكثرةـ أغلبها يكون لمعانيها قدر متيقن معلوم، والزائد المشكوك ليس بشىء يقتضى انسداد باب العلم بمعظم الفقه، وسيأتى لذلك مزيد توضيح فى مبحث الإنسداد.

وينبغى ختم الكلام فى باب الظواهر بالتنبيه على امور:

الأوّل: لو حصل الوثوق من قول اللغوى بمعنى اللفظ، فهل يصير ذلك منشأً لظهور اللفظ فى المعنى كما لو حصل العلم به؟ أو أنّه لا يصير منشأً لذلك، بل أقصاه أن يكون ذلك من الظن الخارجى الذى يوجب الظن بالحكم؟

الأقوى أنّه يصير منشأً للظهور(١) وليس من الامور الخارجية التى لا

---

(١) أقول: دعوى موجبية الوثوق بالوضع للجزم بالظهور غلط، لأنّه يرجع إلى دعوى كون الظن بالعلة ←

توجب انعقاد الظهور، فانّه لو كان هذا الوثوق حاصلاً قبل إلقاء الكلام إلى المخاطب لما كاد يشك في كونه موجباً لظهور الكلام، كما لو فرض أنّه حصل الوثوق من قول اللغوي قبل نزول آية التيمم بأنّ معنى «الصعيد» هو خصوص التراب، ثم نزل قوله تعالى: «فتيمموا صعيداً طيّباً» فانّه لا إشكال في أنّ الوثوق السابق يوجب ظهور لفظ «الصعيد» في خصوص التراب؛ فكذاالحال فيما لوحصل هذا الوثوق بعد نزول الآية، فانّه لا يعقل الفرق في ذلك بين حصول الوثوق قبل النزول أو بعده، كما لا يخفى.

الثاني: قد تقدم أنّه لا يجوز الأخذ بظاهر كلام من كان من عادته الإعتماد على القرائن المنفصلة قبل الفحص عنها، وأمّا بعد الفحص فيجب الأخذ بالظهور ولو لم يحصل الوثوق بارادة الظاهر، كما لا يبعد عدم حصوله في الغالب بالنسبة إلى الروايات، لقوة احتمال أن تكون في البين قرينة منفصلة تدلّ على إرادة خلاف الظاهر وقد اختفت علينا لدواعي الإختفاء، إلاّ أنّ ذلك لا يوجب التوقف في متابعةالظاهر بعد الفحص؛ ولا ينافي هذا ما تقدم: من أنّ بناء العقلاء ليس على التعبد بالظواهر ولو لم يحصل لهم الوثوق، لأنّه فرق بين ما إذا تعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم من ظاهر كلامه فهذا لا يكون إلاّ بعد الوثوق بأنّ الظاهر هو المراد ـوعليه بناء العقلاءـ(١) وبين ما

موجباً للقطع بالمعلول. نعم: له دعوى حجية هذا الوثوق الموجب للوثوق بالدلالة وحجيته؛ ولكن مرجعه إلى دعوى حجية الوثوق بالدلالة لدى العقلاء ودعواه على عهدة مدّعيه! وحدسي أنّ القائل المزبور أراد من الظهور ما يفيد الظن بالمراد، لا انسباق المعنى إلى الذهن، كما في المعاني المتبادرة من ألفاظها، وهو كما ترى!.

(١) أقول: لو كان مدار العقلاء على الوثوق الشخصي في معاشهم الذي تعلق غرضهم بالوصول إلى الواقع لانسد أمر المعاش لديهم، إذ لازمه عدم ايصال أموالهم بالبحر والبر للتجارة. ودعوى وثوقهم الشخصي في هذه الموارد خلاف الإنصاف؛ فلا محيص من دعوى كون مدارهم على الوثوق النوعي، وفي مثله لا يبقى مجال الفرق بين معاشهم ومعادهم؛ فما هوحجة في معاشهم هو المرجع عندهم في احتجاجهم لمواليهم، كما لا يخفى.

إذا كان الغرض الإلزام والإلتزام بالظواهر فى مقام الحجة والإحتجاج، فانّه فى مثل ذلك لابد من الأخذ بظاهر الكلام ولو لم يحصل الوثوق بكونه هو المراد، إذ ليس للمولى مؤاخذة العبد على العمل بالظاهر عند عدم إرادته، كما أنّه ليس للعبد ترك العمل بالظاهر بمجرد احتمال القرينة المنفصلة؛ وهذا ليس تفصيلاً فى بناء العقلاء، حتى يقال: إنّه لا معنى للتفصيل فى بناء العقلاء، بل هذا التفصيل اقتضاه دليل الحجية وطريقة الإحتجاج بين الموالى والعبيد و ما يلحق بذلك ممّا كان فى البين إلزام والتزام، كالكلام الصادر بين الوكيل و الموكل ونحو ذلك.

ويأتى لذلك مزيد توضيح فى «الجزء الرابع».

الثالث: قد عرفت أنّ العبرة فى الظهور هو ظهور الجملة التركيبية، ولا عبرة بظهور المفردات، إذ الكاشف عن المراد هو جملة الكلام بما له من النسب وبما له من الملحقات والقرائن المحتفة بالكلام؛ فلو فرض أنّ ظهور الجملة كان على خلاف ما يقتضيه وضع المفردات، كان اللازم هو الأخذ بظهور الجملة، بل لا يجوز الأخذ بمايقتضيه وضع المفردات إذا احتف بالكلام ما يوجب إجمال الجملة وعدم ظهورها فى المراد؛ وذلك كلّه واضح لايحتاج إلى بيان.

الفصل الثانى

فى حجية الإجماع المنقول

و كان ينبغى تأخير البحث عنه عن حجية الخبر الواحد، فانّه لا دليل على حجية الإجماع المنقول إلاّ توهم اندراجه فى الخبر الواحد فيعمّه أدلّته، ولكن الشيخ (قدس سره) قدّم البحث عنه، ونحن أيضاً نقتفى إثره. وتنقيح البحث فى ذلك يستدعى تقديم امور:

الأمر الأوّل: يعتبر فى الخبر أن يكون المخبر به من الامور المحسوسة بأحد الحواس الظاهرة(١) سواء فى ذلك باب الخبر الواحد وباب الشهادة، فانّه يعتبر فى

---

(١) أقول: قبل الخوض فى المرام ينبغى بيان الخبر المستند إلى الحس أو ما هو القريب منه من الحدس وما هو حدسى محض، فنقول: إنّه لا إشكال فى المخبر به إن كان علم المخبر بمثله مستنداً إلى أحد حواسه الخمسة بلاواسطة، فهو حسى محض؛ كما أنّه لو استند إلى مجرد علمه الناشى من قرائن شخصية والمبادى الحدسية المحضة ـ كالجفر والرمل والنوم وغيرذلك من حسن الظن بالمخبر من جهات عادية شخصيـة لا العادية النوعية ـ فهو أيضاً من الحدسيات المحضة؛ وأمّا إن كان مستنداً إلى اللوازم المحسوسة العادية أو القرائن النوعية الملازمة مع المخبر به عادة، فهو أيضاً وإن كان المخبر به محرزاً عند المخبر بحدسه، ولكن حدسه هذا لما كان مستنداً إلى اللوازم الحسية العادية كان من الحدسيات القريبة إلى الحس؛ نظير الإخبار بالشجاعة وملكة العدالة وأمثالها من لوازمها المحسوسة العادية؛ وربما يكون ذلك أيضاً ملحقاً بالحس. وحينئذٍ فلو أخبر أحد إلى أحد بموت زيد مثلاً، فالمخبر الثانى تارة: يخبر عن إخبار مخبره، فهو حسى محض لسماعه منه. واخرى: يخبر عن نفس موت زيد الذى هو المخبر به لخبره؛ فى هذه الصورة تارة: يكون هذا الخبر عن علمه به بالموت من قرائن شخصية حصلت له من مبادى حدسية ـ من مثل حسن ظنه بالمخبر له من القرائن الشخصية غير اللوازم الحسية العادية ـ فهذا الخبر حدسى. واخرى: يخبر عن الموت بملاحظة حصول علمه به من ملازمته مع المخبر بنحو يقطع من المبادى الحسية واللوازم العادية بمطابقة قوله للواقع، فمثل هذا الخبر أيضاً من الحدسيات القريبة إلى الحس. وثالثة: يخبر بالموت لا من علمه الوجدانى بوجود المخبر به خارجاً، بل من جهة علمه التعبدى من تصديقه لمخبره تعبداً بعدالته، فهذا العلم التعبدى أيضاً ناشئ عن مباد حسية ـ من إحراز صغراه حساً وكبراه أيضاً بوجود دليله المحرز عنده سنداً و دلالة بالحس لكونه نصاً وكونه بوجدانه عادلاً أو بالشياع الملازم عادة لصدقه ومطابقته للواقع ـ فهذا أيضاً من الحدس القريب إلى الحس.

نعم: لو فرض كون دليل التعبد أيضاً حدسياً ـ ولو من جهة انتهائه سنداً ودلالة إلى أدلة ظنية أو بناء عقل أو مجرد إمضائهم بقاعدة حدسية من حكمة أو جهة اخرى من القرائن الشخصية الموجبة للعلم بمطابقة بنائهم للواقع ـ فهو أيضاً ينتهى بالأخرة إلى الحدس، وإن كان بعض مباديه حسياً.

و حيث ظهر ذلك، فنقول: إنّه لا إشكال فى عدم وفاء دليل حجية خبر الواحد بأزيد من الحسيات أو القريبة إلى الحس؛ كما أنّه مع الشك فى كونه حدسياً أم حسياً أيضاً يلحق بالحس.

وحينئذٍ فنقول: الظاهر أنّ من كان فى زمان الغيبة الصغرى ـ كالسيد وأمثاله ـ أمكن فى حقهم أنّ دعوهم اتفاق تمام الامة بلفظ «الإجماع» الظاهر فيه بنحو يقتضى دخول الإمام فيهم مستنداً إلى أمر حسى، فلا بأس بأخذ خبره لمحض احتمال حسيته؛ كما أنّ من يرى خبر السيد ويخبر لنا خبر السيد عن نفسه أيضاً بوجدانه لكونه خبر حسى يحكى عن خبر حسى؛ كما أنّه لو أخبر بمضمون خبر السيد من اتفاق الامة فى عصر السيد مستنداً إلى خبر السيد المحرز عنده بالوجدان بضميمة ملازمة قول السيد مع اتفاق من فيهم الإمام بمقدمات

←

كلّ منها أن يكون الإخبار عن حسّ، غايته أنّه لو كان المخبر به من الأحكام الشرعية وما يلحق بها من الموضوعات التى ينبغى أن تتلقى من الشارع كان داخلاً فى باب الخبر الواحد ويندرج فى أدلة حجيته، ولو كان المخبر به موضوعاً من الموضوعات الخارجية كان داخلاً فى باب الشهادة ويندرج فى أدلة حجيتها، كقوله (عليه السّلام) فى ذيل رواية ابن صدقة: «والأشياء كلّها على ذلك حتى تستبين أو تقوم بها البينة» (١)

وقد قيل: بعموم حجية الخبر الواحد للموضوعات أيضاً. وفيه نظر، وبيانه موكول إلى محلّه.

و على كلّ حال: لا إشكال فى أنّه يعتبر فى كل من الشهادة وخبر الواحد أن يكون الإخبار عن حسّ (٢) وبذلك يفترقان عن قول أهل الخبرة، لأنّ إخبارهم ليس عن حسّ بل عن حدس ورأى واجتهاد، ولذا قلنا: لا يعتبر فى حجية قول أهل الخبرة ما يعتبر فى حجية الخبر الواحد والشهادة من الشرائط، كما تقدم.

* * *

حسية ـ نظراً إلى نص كلام السيد فيه وإحراز عدالته بوجدانه أو بالشياع الملازم له عادة بضميمة إحراز عدم خطائه أيضاً بمبادى حسية من الملازمات العادية بين التفاته وعدم خطائه بوجه ـ تقبل ذلك أيضاً، لأنّه من الحدس القريب بالحس؛ كما أنّه لو لم يحرز الواقع بوجدانه بل أحرزه بدليل التعبد الشامل له بمقدمات وجدانية حسية من حيث دلالة دليل التعبد من نصيته وسنده من جزمه بمطابقته للواقع بمبادى حسية ـ كما أشرنا ـ فهو أيضاً إخبار عن حدس تعبدى مستند إلى الحس.

وعليه: فلنا أن ندّعى: أنّ كل من يدّعى الإجماع أو الإتفاق الظاهر فى اتفاق من يصلح أن يكون الإمام فيهم ويحتمل فى حقهم حسية هذا المخبر به لهم أوحد سيته القريبة إلى الحس، فلا بأس بالأخذ بمثل هذا الخبر، كما هو الشأن فى بنائهم على الأخذ بخبر من يخبر بمضمون خبر غيره بمحض سماعه عن غيره، كإخباره بموت زيد أخبره غيره بموته من دون تشكيك فيه بحدسية خبره غالباً؛ فهكذا ما نحن فيه؛ فتدبر.

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب مايكتسب به الحديث ٤

(٢) أقول: أو حدس قريب بالحس، كما أشرنا إليه سابقاً.

الأمر الثانى: نقل الإجماع تارة: يرجع إلى نقل السبب من أقوال العلماء وفتاويهم الكاشفة عن رأى المعصوم (عليه السّلام) واخرى: يرجع إلى نقل نفس المسبب وهو رأيه (عليه السّلام)، فان رجع إلى نقل السبب كان ذلك إخباراً عن الحسّ (١) ويندرج فى عموم أدلة حجية الخبر الواحد؛ وإن رجع إلى نقل المسبب كان ذلك إخباراً عن الحدس، فلا عبرة به (٢) ولا دليل على حجيته، إلاّ على بعض الوجوه فى تقرير مدرك حجية الإجماع، كما سيأتى.

الأمر الثالث: اختلفت مشارب الأعلام فى مدرك حجية الإجماع المحصّل الذى هو أحد الأدلة الأربعة، فقيل: إنّ الوجه فى حجيته دخول شخص المعصوم (عليه السّلام) فى المجمعين، ويحكى ذلك عن السيد المرتضى (قدس سره).

وقيل: إنّ قاعدة اللطف تقتضى أن يكون المجمع عليه هو حكم الله الواقعى الذى امر المعصوم (عليه السّلام) بتبليغه إلى الأنام، ويحكى ذلك عن شيخ الطائفة (قدس سره).

وقيل: إنّ المدرك فى حجيته هو الحدس برأيه (عليه السّلام) ورضاه بما اجمع عليه، للملازمة العادية بين اتفاق المرؤسين المنقادين على شىء وبين رضا الرئيس بذلك الشىء (٣) ويحكى ذلك عن بعض المتقدمين.

وقيل: إنّ حجيته لمكان تراكم الظنون من الفتاوى إلى حدّ يوجب

---

(١) أقول: وربما يكون إخباره بالسبب أيضاً عن حدس، فيلحق ذلك أيضاً بالإخبار عن المسبب.

(٢) اقول: اذا لم يكن حدسه قريباً إلى حسه، كما أشرنا، وإلّا فيلحق باخباره بالسبب

(٣) أقول: إذا كانت الملازمة عادية ـ نظير ملازمة لوازم الشجاعة و ملكة العدالة ـ فهو حدسى قريب بالحس، كما أسّسنا فى الحاشية الطويلة؛ فراجع.

القطع بالحكم، كما هو الوجه فى حصول القطع من الخبر المتواتر.

وقيل: إنّ الوجه فى حجيته إنّما هو لأجل كشفه عن وجود دليل معتبر عند المجمعين.

ولعلّ هذا الأخير أقرب المسالك، لأنّ مسلك الدخول ممّا لا سبيل إليه عادة فى زمان الغيبة (١) بل ينحصر ذلك فى زمان الحضور الذى كان الإمام (عليه السّلام) يجالس الناس ويجتمع معهم فى المجالس، فيمكن أن يكون الإمام (عليه السّلام) أحد المجمعين؛ وأمّا فى زمان الغيبة فلا يكاد يحصل ذلك عادة.

نعم: قد يتفق فى زمان الغيبة للأوحدى التشرف بخدمته وأخذ الحكم منه (عليه السّلام) فيدّعى الإجماع عليه، وأين هذا من دعوى كون مبنى الإجماع على دخول شخصه (عليه السّلام) فى المجمعين؟!

وأمّا مسلك اللطف: فهو بمكان من الضعف، لأنّه مبنىّ على أنّه يجب على الإمام (عليه السّلام) إلقاء الخلاف بين الامّة إذا لم يكن الحكم المجمع عليه من أحكام الله تعالى؛ وذلك من أصله فاسد، فانّ الواجب على الإمام (عليه السّلام) إنّما هو بيان الأحكام بالطرق المتعارفة، وقد أدّى (عليه السّلام) ما هو وظيفته؛ وعروض الإختفاء لها بعد ذلك لبعض موجبات الإختفاء لا دخل له بالإمام (عليه السّلام) حتى يجب عليه إلقاء الخلاف.

وأمّا مسلك الملازمة العادية: فاتفاق المرؤسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهّم الملازمة العادية بين إجماع المرؤسين ورضا

---

(١) أقول: يعنى الكبرى، والسيد المرتضى فى الغيبة الصغرى، وفى مثلها لا مانع من وصولهم إلى الإمام (عليه السّلام) عادة.

الرئيس مجال؛ وأمّا إذا اتفق الإتفاق بلا تواطى منهم على ذلك، فهو ممّا لا يلازم عادة رضا الرئيس ولا يمكن دعوى الملازمة.

وأمّا مسلك تراكم الظنون: فهو ممّا لا يندرج تحت ظابط كلى، إذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون والموارد والأشخاص؛ فقد يحصل من تراكم الظنون القطع لشخص وقد لا يحصل، فلا يصح أن يجعل ذلك مدركاً لحجية الإجماع.

فالإنصاف: أنّ الذى يمكن أن يدّعى، هو أن يكون اتفاق العلماء كاشفاً عن وجود دليل معتبر عند المجمعين؛ ولكن هذا إذا لم يكن فى مورد الإجماع أصل أو قاعدة أو دليل على وفق ما اتفقوا عليه، فانّه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستند الإتفاق أحد هذه الامور، فلا يكشف اتفاقهم عن وجود دليل آخر وراء ذلك. نعم: لو كان الإتفاق مستمراً من زمان الصحابة المعاصرين للأئمة (عليهم السّلام) كـ«زرارة» و «محمد بن مسلم» إلى زمان أرباب الفتوى إلى زمن المتأخرين، فهو يكشف كشفاً قطعياً عن رضاء المعصوم بذلك ولا يلتفت إلى القاعدة أو الأصل الموافق؛ إلاّ أنّ تحصيل مثل هذا الإتفاق ممّا لا سبيل إليه، بل القدر الممكن هو تحصيل الإتفاق من زمان أرباب الفتوى، وهذا الإتفاق لا يكشف عن نفس رضاه (عليه السّلام) بل أقصاه أنّه يكشف عن وجود دليل معتبر عند الكل إذا لم يكن فى المورد أصل أو قاعدة، فانّه لا يمكن الإتفاق فى الفتوى اقتراحاً بلا مدرك.

و ممّا ذكرنا ظهر: ما فى عدّ الإجماع دليلاً برأسه فى مقابل الأدلة الثلاثة الاخر، فانّه على جميع المسالك لا يكون الإجماع مقابلاً للسنة.

نعم: بناءً على ما قرّبناه من المسلك يكون التقابل بين الإجماع والسنة تقابل الإجمال والتفصيل، فانّ الإجماع يكشف عن وجود دليل على الإجمال، فتأمّل.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الحاكى للاجماع إنّما يحكى السبب الكاشف عن المسبب والمنكشف، إلاّ على مسلك الدخول؛ وقد عرفت فساد أصل المسلك. وأمّا على المسالك الاخر: فالحكاية إنّما هى للسبب؛ وقد تقدم أنّ الحكاية إن رجعت الى السبب تكون عن حسّ (١) لا عن حدس، فلابد من الأخذ بما يحكيه من السبب، ويندرج ذلك فى حجية الخبر الواحد؛ فان كانت الحكاية لتمام السبب فى نظر المنقول إليه فهو، وإلاّ احتيج إلى ضمّ ما يكون تمام السبب؛ وهذا يختلف باختلاف الحاكى والمحكى له، فان كان الحاكى للإجماع من المتقدمين على «العلاّمة» و «المحقق» و «الشهيد» ـ رحمهم الله ـ فلا عبرة بحكايته، لأنّ الغالب فيهم حكاية الاجماع على كل ما ينطبق على أصل أو قاعدة فى نظرهم؛ ولا عبرة بنظر الغير فى تطبيق المورد على الأصل أو القاعدة وإن كان نفس الأصل والقاعدة مورد الإجماع.

وأمّا إذا كان الحاكى من قبيل «الشيهد» و «المحقق» و «العلاّمة» فالإنصاف اعتبار حكايتهم، لأنّهم يحكون نفس الفتاوى وبلسان الاجماع الكاشفة عن وجود دليلٍ معتبر مع عدم وجود أصل أو قاعدة أو دليل فى البين.

هذا خلاصة الكلام فى الإجماع المنقول، ولا يستحق إطالة الكلام فيه أزيد ممّا ذكرنا؛ فتدبر جيّداً حتى يتضح لك الحال.

الفصل الثالث

ممّا قيل بحجيته بالخصوص الشهرة فى الفتوى

ولا بأس بالإشارة إلى أقسام الشهرة وأحكامها فى المقام، وإن كان يأتى الكلام فيها فى مبحث التعادل والتراجيح.

---

(١) أقول: فى إطلاقه نظر.

فنقول: الشهرة على أقسام ثلاثة: الشهرة الروايتية، والشهرة العملية، والشهرة الفتوائية.

أمّا الشهرة الروايتية: فهى عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها فى الاصول والكتب قبل الجوامع الأربع؛ وهذه الشهرة هى التى تكون من المرجحات فى باب التعارض والمقصودة من قوله عليه السّلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»(١)

وأمّا الشهرة العملية: فهى عبارة عن اشتهار العمل بالرواية والإستناد إليها فى مقام الفتوى، وهذه الشهرة هى التى تكون جابرة لضعف الرواية وكاسرة لصحتها إذا كانت الشهرة من قدماء الأصحاب القريبين من عهد الحضور، لمعرفتهم بصحة الرواية وضعفها. ولا عبرة بالشهرة العملية إذا كانت من المتأخرين، خصوصاً إذا خالفت شهرة القدماء؛ والنسبة بين الشهرة الروايتية والشهرة العملية العموم من وجه، إذ ربما تكون الرواية مشهورة بين الرواة ولكن لم يستندوا إليها فى مقام العمل، وربما ينعكس الأمر، وقد يتوافقان.

وأمّا الشهرة الفتوائية: فهى عبارة عن مجرد اشتهار الفتوى فى مسألة بلا استناد إلى رواية، سواء لم تكن فى المسألة رواية، أو كانت رواية على خلاف الفتوى، أو على وفقها ولكن لم يكن عن استناد إليها؛ وهذه الشهرة الفتوائية لا تكون جابرة لضعف الرواية، إذ الجبر إنّما يكون بالإستناد إلى الرواية، ولا أثر لمجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية بلا استناد إليها، ولكن

(١) مستدرك الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢

تكون كاسرة لصحة الرواية إذا كانت الشهرة من القدماء، لأنّ الكسر إنّما يتحقق بالإعراض وعدم العمل بالرواية.

وهذه الشهرة الفتوائية هى المبحوث فى حجيتها وعدم حجيتها فى المقام؛ وقد استدل للحجية بوجوه:

الوجه الأوّل: قوله(عليه السّلام)فى مقبولة ابن حنظلة: «ينظرإلى ماكان من روايتهماعنّافى ذلك الذى حكمابه المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فانّ المجمع عليه لا ريب فيه». الخبر (١)

وجه الإستدلال: هو أنّ المراد من «المجمع عليه» ليس اتفاق الكل بقرينة قوله عليه السّلام: «ويترك الشاذ» فلابد وأن يكون المراد منه المشهور بين الأصحاب؛ فيرجع مفاد التعليل إلى أنّ المشهور ممّا لا ريب فيه. وعموم التعليل يشمل الشهرة الفتوائية وإن كان المورد الشهرة الروايتية، وكذا قوله عليه السّلام فى مرفوعة زرارة: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» (٢) بدعوى عموم الموصول لكل ما اشتهر بين الأصحاب.

ولا يخفى عليك ضعف الإستدلال.

أمّا التعليل: فلأنّه ليس من العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التى يتعدى عن موردها، فانّ المراد من قوله«فانّ المجمع عليه لا ريب فيه» إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعمّ الشهرة الفتوائية، وإن كان المراد منه المشهور فلا يصح حمل قوله عليه السّلام «ممّا لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لابد من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله؛ وهذا يوجب خروج

---

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ١

(٢) مستدرك الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢

التعليل عن كونه كبرى كلية، لأنّه يعتبر فى الكبرى الكلية صحة التكليف بها ابتداء بلاضمّ المورد إليها، كما فى قوله «الخمر حرام لأنّه مسكر» فانّه يصح أن يقال «لا تشرب المسكر» بلا ضمّ الخمر إليه؛ والتعليل الوارد فى المقبولة لا ينطبق على ذلك، لأنّه لا يصح أن يقال «يجب الأخذ بكل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله» وإلاّ لزم الأخذ بكل راجح بالنسبة إلى غيره وبأقوى الشهرتين وبالظن المطلق، وغير ذلك من التوالى الفاسدة التى لا يمكن الإلتزام بها؛ فالتعليل أجنبى عن أن يكون من الكبرى الكلية التى لا يصح التعدى عن مورده (١)

وأمّا الموصول: فلا يعمّ الشهرة الفتوائية، بل هو خاص بالشهرة الروايتية؛ وليس ذلك من جهة تخصيص العام بالمورد حتى يقال: إنّ المورد لا يخصص العام، بل من جهة عدم العموم.

الوجه الثانى: قوله تعالى فى ذيل آية النبأ: «أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين»(٢) بتقريب: أنّ المراد من «الجهالة» السفاهة والإعتماد على ما لا ينبغى الإعتماد عليه؛ والإعتماد على الشهرة ليست من السفاهة.

وفيه: أنّ أقصى ما يقتضيه التعليل هو عدم جواز الأخذ بكل ما يقتضى الجهالة والسفاهة خبراً كان أو غيره، وهذا لا يقتضى وجوب الأخذ بكل ما ليس فيه جهالة، إذ ليس له مفهوم حتى يتمسك به؛ ألا ترى: أنّ قوله «لا تأكل الرمّان لأنّه حامض» لا يدل على جواز أكل كلّ ما ليس بحامض، وذلك واضح.

---

(١) كذا فى نسخة الأصل، والظاهر: زيادة كلمة «لا» (المصحح).

(٢) سورة الحجرات الآية٦

الوجه الثالث: دعوى أنّ الظنّ الحاصل من الشهرة الفتوائية أقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد.

وفيه: أنّ حجية الخبر ليس لأجل إفادته الظن، بل لأجل قيام الدليل عليه وإن كانت الحكمة فى حجيته كونه مفيداً للظن نوعاً.

نعم: لو قلنا باعتبار الظن المطلق كان من أحد أفراده الشهرة الفتوائية إذا حصل منها الظن، وإلاّ فلم يقم دليل بالخصوص على حجية الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية.

الفصل الرابع

فى حجية الخبر الواحد

إعلم: أنّ إثبات الحكم الشرعى من الخبر الواحد يتوقف على: أصل الصدور، وجهة الصدور، وعلى الظهور، وإرادة الظهور.

والمتكفل لإثبات الظهور و إرادة الظهور هو الأوضاع اللغوية، والقرائن العامة، والاصول العقلائية؛ وقد تقدم تفصيل ذلك كلّه فى الفصل الأوّل.

والمتكفل لإثبات جهة الصدور ـ من كون الخبر صادراً لبيان حكم الله الواقعى لا لأجل التقية ونحوها ـ هو الاصول العقلائية أيضاً، فانّ الأصل العقلائى يقتضى أن يكون جهة صدور الكلام من المتكلم لبيان المراد النفس الأمرى وأنّ مؤدّاه هو المقصود، إلاّ أن يثبت خلافه؛ وعلى ذلك استقرت طريقة العقلاء واستمرت سيرتهم فى محاوراتهم؛ ويأتي توضيح ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ فى محلّه.

والمتكفل لأصل الصدور هو الأدلّة الدالة على حجية الخبر الواحد؛ وهو

المقصود بالبحث فى هذا الفصل؛ وهو من أهمّ المسائل الاصولية، لما تقدم: أنّ الموضوع فى علم الاصول ليس خصوص الأدلة الأربعة بذواتها أو بوصف دليليّتها ليقع الإشكال فى بعض المسائل المهمة ـ كمسألة حجية الخبر الواحد و كمسألة التعادل والتراجيح ـ من حيث عدم رجوع البحث عنها إلى البحث عن عوارض الأدلة فيحتاج إلى إتعاب النفس لإدراج البحث عنها فى البحث عن عوارض الأدلة؛ كما أتعب الشيخ (قدس سره) نفسه الزكية فى ذلك، بتقريب: أنّ البحث عن حجية الخبر الواحد يرجع إلى البحث عن أنّ السنّة ـ التى هى أحد الأدلة الأربعة ـ هل تثبت بخبر الواحد؟ أو لا تثبت به؟ فيكون بحثاً عن عوارض الموضوع.

و قد اورد عليه: بأنّ البحث عن ثبوت الموضوع ولا ثبوته بمفاد «كان التامة» لا يرجع إلى البحث عن عوارض السنّة، فانّ البحث عن عوارض الشىء إنّما يكون بعد الفراغ عن وجوده؛ وان كان المراد من الثبوت: الثبوت التعبدى بمفاد «كان الناقصة» لا الثبوت الواقعى ـ ليؤول البحث إلى البحث عن التعبد بالسنّة المحكية بخبر الواحد ـ فهذا يرجع فى الحقيقة إلى البحث عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنّة.

هذا، ولكن يمكن توجيه ما أفاده الشيخ (قدس سره) بما لا يرد عليه ذلك، ببيان: أنّ المراد من ثبوت السنّة ولا ثبوتها ليس هو الثبوت الواقعى ولا ثبوته ليرجع البحث إلى البحث عن وجود الموضوع ولا وجوده، بل المراد منه هو أنّ البحث عن حجية الخبر يرجع إلى البحث عن أنّ مؤدّى الخبر هل هو من السنّة أولا؟ وإن شئت قلت: إنّ البحث إنّما هو عن انطباق السنّة على مؤدّى الخبر وعدم الإنطباق (١) وهذا لايرجع إلى البحث عن وجود السنّة ولا

---

(١) أقول: انطباق المهية على فرد ليس إلاّ ملازماً لوجوده فى ضمنه؛ ومثل هذا البحث وإن كان من عوارض المهية تصوراً، ولكن هو عين البحث عن وجودها فى ضمن هذا الفرد وهويّته؛ ولو كان هذا المقدار يكفى

←

وجودها، بل يكون البحث عن عوارض، السنّة، بداهة أنّ انطباق الموضوع وعدم انطباقه يكون من العوارض اللاحقة له، كالبحث عن وجود الموضوع فى زمان أو مكان ولا وجوده.

هذا، ولكن لو أمكننا إدراج مسألة حجية الخبر الواحد فى مسائل الاصول بما ذكرناه من التوجيه، فلا يمكننا إدراج كثير من مهمات المباحث فى علم الاصول لو جعلنا الموضوع خصوص الأدلة الأربعة؛ مع أنّه لا ملزم إلى ذلك بعد إمكان أخذ الموضوع بمعنى يعمّ جميع هذه المسائل، وهو «كل ما يقع فى طريق الإستنباط» و من أوضح مصاديقه مسألة حجية الخبر الواحد، فانّها تقع كبرى لقياس الإستنباط والجزء الأخير من علته، بل عليها يدور رحىٰ الإجتهاد، فانّ الأخبار المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية قليلة جداً لا تفى بمعظم الفقه، بل استفادة غالب الأحكام إنّما تكون من الخبر الواحد، فلابد للاصولى من إثبات حجيته، أو الاعتماد على الظن المطلق بمقدمات الإنسداد.

ثمّ لايخفى عليك: أنّه قد انعقد الإجماع على حجية الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولكن لا يصح الإعتماد والإتكال على هذا الإجماع، لاختلاف مشرب المجمعين فى مدرك الحجية، فانّ منهم من يعتمد على هذه الأخبار لتخيّل أنها قطعية الصدور، ومنهم من يعتمد عليها من أجل اعتماده على الظن المطلق بمقدمات الانسداد، ومنهم من يعتمد عليها لأجل قيام الدليل بالخصوص عنده على حجيتها؛ والإجماع الذى يكون هذا شأنه لا يصح الإتكال عليه

فى البحث عن العوارض، يلزم دخول البحث فى وجود المهية وانطباقه على الخارج فى المباحث كلها، وهو كما ترى!.

و أمّا المثال الذى مثّل به من البحث عن وجود شىء فى المكان، ففيه: أنّ القياس مع الفارق، إذالكينونة فى الزمان أو المكان جهة طارية على الوجود فارغاً عن وجوده؛ وهذا بخلاف البحث عن وجودالطبيعة فى ضمن فرد، إذ هو ليس بحثاً عن عوارض الوجود فارغاً عن أصل وجوده، بل مرجع البحث فيه إلى البحث عن أصل وجودها فى ضمن الفرد و عدمه، كما لا يخفى؛ فتدبر.

وأخذه دليلاً فى المسألة؛ ولا يكفى مجرد ثبوت الإجماع على النتيجة مع اختلاف نظر المجمعين(١) فانّ هذا الإجماع لا يكشف عن رأى المعصوم (عليه السّلام) ولا عن وجود دليل معتبر، بل الكاشف عن ذلك هو الإجماع على الحكم الشرعى مرسلاً؛ فلا عبرة بالإجماع التقييدى الذى هو عبارة عن اختلاف مدرك المجمعين.

فلابدّ للقائل بحجية أخبار الآحاد من إقامة الدليل على مدّعاه إذا لم يكن ممّن يرى حجية مطلق الظن بمقدمات الإنسداد ولم تكن الأخبار فى نظره مقطوعة الصدور ـ كما هو الواقع ـ بداهة أنّه لا يمكن القطع بصدور جميع الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب مع مابينها من الإختلاف الفاحش؛ فدعوى القطع بالصدور غريبة جداً! خصوصاً من بعد زمان الغيبة الكبرى!! وما كنّا نترقب من المتأخرين هذه الدعوى؛ وقد نسبت إلى شر ذمة من الأخباريين؛ بل هذه الدعوى ممن كان عهده قريباً بزمان الحضور كانت أولى وأحرى كـ«السيد المرتضى» لأنّه كان يتمكن من العلم بما صدر من الأخبار وما دسّ فيها.

وأمّا اعتبارها من باب الظن المطلق فهو مبنى على صحة مقدمات الإنسداد، وسيأتى الكلام فيها؛ فعلى هذا ينبغى إقامة الدليل بالخصوص على حجية ما بأيدينا من الأخبار؛ ولنقدّم الكلام أوّلاً فى أدلة النافين للحجية، ثمّ

---

(١) أقول: لا يخفى أن مجرد اختلاف استناد كل طائفة من المجمعين لجهة غير الجهة الاخرى إنّما يضر بانعقاد الإجماع فى فرض انصرافه عن فتويه لوالتفت إلى بطلان مستنده، وإلاّ فلو فرض عدم رجوعه عن فتواه مع علمه بفساد ما تشبث به، تكشف ذلك عن أنّ ما استندوا به من قبيل النكات بعد الوقوع وتطبيق ما هو المسلّم عندهم على وجه وقاعدة، ومثل ذلك لا يضر بالإجماع بتاً ؛ وحينئذ لنا أن ندّعى أنّه لوفرض عدم قطعية سند الأخبار ولا تمامية دليل الإنسداد ولا تمامية الأدلة المخصوصة: من آية النبأ وغيرها من الآيات والروايات، فهل يرفعون الأصحاب يدهم عن مثل هذه الأخبار فى مقام استنباط الأحكام؟ كلاّ وحاشا! وذلك يكشف عن أنّ العمل بأخبار الآحاد فى الجملة مسلّم عندهم.

نعم: إنّما الكلام فى تعينها بخصوص طائفة دون طائفة، فبالأخرة ربما ينتهى إلى العلم الإجمالى بوجود الحجة بين الطوائف، فيؤخذ بلوازمه؛ فتدبروا فهم.

نعقّبه بذكر أدلة المثبتين لها.

فنقول: قد استدل النافون بالأدلة الأربعة.

فمن الكتاب: الآيات الناهية عن العمل بالظن وماوراء العلم، كقوله تعالى: «قل إنّ الظن لا يغنى من الحق شيئاً»(١)

و من السنة: الأخبار الناهية عن العمل بالخبر إذا لم يكن عليه شاهد من كتاب الله تعالى والأخبار الآمرة بطرح ما خالف كتاب الله تعالى؛ وهى كثيرة تبلغ التواتر؛ ولا شبهة أنّ غالب الأخبار التى بأيدينا، إمّا أن تكون مخالفة لكتاب الله تعالى ولو بالعموم، وإمّا أن لا يكون عليها شاهد من الكتاب، فلا يجوز العمل بها، خصوصاً بعد ما ورد فى جواب سؤال «داود بن فرقد» كما فى البحار عن بصائر الدرجات قال: «كتبت إليه (عليه السّلام) عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب (عليه السّلام) بخطه: ما علمتم أنّه قولنا فالزموه وما لم تعملوا فردّوه إلينا»(٢)

و من الإجماع: ما ادعاه السيد (رحمه الله) فى مواقع من كلامه، حتى جعل العمل بالخبر الواحد بمنزلة العمل بالقياس فى قيام الضرورة على بطلانه.

و من العقل: ما ذكره «ابن قبة» من أنّ العمل بخبر الواحد موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، والعقل يستقل بقبحه على الشارع.

وأنت خبير بأنّه لا دلالة لشىء من هذه الأدلة على المنع عن العمل بخبر الواحد.

أمّا الآيات: فلأنّ مساقها حرمة العمل بالظن فى باب العقائد واصول الدين؛ وعلى فرض تسليم عمومها لمطلق الأحكام الشرعية، فغايته أن تكون

---

(١) سورة يونس الآية ٣٦

(٢) بصائر الدرجات: الجزء العاشر الباب ١٩ الحديث ٢٦ ص٥٢٤

دلالتها على المنع عن الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم، فلابد من تخصيصه بما سيأتى من الأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد؛ بل نسبة تلك الأدلة إلى الآيات ليست نسبة التخصيص بل نسبة الحكومة، فانّ تلك الأدلة تقتضى إلقاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزاً للواقع؛ فيكون حاله حال العلم فى عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمه الأدلة الناهية عن العمل بالظن لنحتاج إلى التخصيص، لكى يقال: إنّ مفاد الآيات الناهية آبية عن التخصيص؛ هذا فى غير السيرة العقلائية القائمة على العمل بالخبر الموثوق به.

وأمّاالسيرةالعقلائية: فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصص، لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع؛ فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصص عن العمل بالظن، فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل به لأن تكون رادعة عن السيرة العقلائية القائمة على العمل بخبرالثقة (١)

(١) أقول: لا يخفى أنّ السيرة العقلائية بالنسبة إلى امور معادهم الذى من هذه الجهة يدخل فى السيرة المتشرعة، فلا شبهة أنّ أصل استقراره منوط بعدم رادعية الآيات الناهية عنها، فمهما استقرت يستكشف بأنّه لا يكون فى البين رادع ولا مانع بأى وجه.

و أمّا سيرتهم فى امور معاشهم فحجيته مبنى على إمضاء الشارع إياهم فى الشرعيات أيضاً، كما هو الشأن فى سيرتهم فى أمر معادهم بمذهبهم الخارجة عن مذهبنا، فانّ حجيته أيضاً مبنى على إمضاء لهم؛ ففى هذه الصورة لا تصلح هذه السيرة مخصصة ولا وروداً ولا حكومة على الآيات الناهية، لأنّ هذه الجهات بعد الفراغ عن حجيتها؛ وهذه الجهة مبنية على عدم رادعية الآيات الناهية،فعدم رادعيتها يقع فى الرتبة السابقة عن حجيتها، لأنّه بمنزلة شرطها؛ ففى الرتبة السابقة المزبورة أصالة العموم فى النواهى محكمة، فيخرج مثله عن الحجية؛ وحينئذٍ كيف يشكل الدور فى الرادعية؟ مع كون عدمها شرطاً فى حجيتها وحجيتها موجب لورودها؛ فرتبة ورودها أو حكومتها على الآيات قهراً متأخرة عن الحجية المتأخرة عن عدم الرادعية، ولازمه تأخّر نقيضه من الرادعية فى الرتبة السابقة؛ وحينئذٍ يستقر الدور المزبور من طرف التخصيص أوالورود، لا العكس، كما لا يخفى.

و من جهة ذلك نقول ـوسيأتى فى محلهـ إنّ ما يصلح للحجية والتشبث به فى حجية أمارة إنّما هو السيرة العقلائية المستقرة فى امورهم الشرعية على وفق مذهبنا، إذ هو الذى لا يكاد ردع الآيات لها، لأنّ نفس وجودها ملازم لعدم مانعية الآيات، بلا احتياج حجيتها على عدم رادعية الآيات؛ بخلاف السيرة العقلائية الجارية فى

←

فانّه مضافاً إلى خروج العمل به عن موضوع الآيات الناهية يلزم الدور المحال، لأنّ الردع عن السيرة بالآيات الناهية يتوقف على أن لا تكون السيرة مخصصة لعمومها، وعدم كونها مخصصة لها يتوقف على أن تكون رادعة عنها.

وإن منعت عن ذلك كلّه، فلا أقل من أن يكون حال السيرة حال سائر الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد: من كونها حاكمة على الآيات الناهية، والمحكوم لا يصلح لأن يكون رادعاً عن الحاكم، كما لا يخفى؛ وسيأتى لذلك مزيد توضيح إن شاءالله تعالى.

وأمّا السنّة: فلأنّ الأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف أو الذى لاشاهد عليه من الكتاب والعمل بخبر الموافق والذى عليه شاهد من الكتاب وإن كانت متواترة معنى أو إجمالاً ـ للعلم بصدور بعضها عن المعصوم (عليه السّلام) وهى آبية عن التخصيص ـ كما لا يخفى على المتأمّل فيها ـ إلاّ أنّه يعلم أيضاً بصدور جملة من الأخبار المخالفة للكتاب ولو بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، ولا يسعنا طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المودعة فى الكتب، لأنّه يلزم من الإقتصار على ما يستفاد من ظاهر الكتاب تعطيل كثير من الأحكام، خصوصاً فى باب العبادات؛ بل معظم الأحكام إنّما يستفاد من الأخبار؛ ولو بنينا على الأخذ بظاهر هذه الأخبار الناهية عن العمل بما يخالف الكتاب أو الذى لا يوجد له شاهد منه والإقتصار فى العمل بما يوافق ظاهر الكتاب يلزم طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المخالفة لظاهر الكتاب بالعموم

امورهم الغير الراجعة إلى شرعيات مذهبنا، فانّ حجيتها مبنية على إمضاء الشارع الملازم مع عدم ردعه.

ولئن شئت قلت: إنّ ما افيد من الدور فى الرادعية إنّما يتمّ فى فرض اقتضاء الحجية فى نفس السيرة وأنّ الردع مانع عنه، فانّه لابد وأن يكون المانعية تعليقية، فلا محيص من تأثير المقتضى التنجيزى أثره، فيرفع موضوع المانعية والرادعية؛ وأما لوقلنا: بأن قوام حجيتها بامضاء الشارع بحيث لولاه لا اقتضاء فى نفس بنائهم للحجية وأنّ الإمضاء المزبور متمم لاقتضائه، فلا يكون اقتضائها للحجية إلاّ تعليقياً، ومع هذا الوصف لا محيص من تشكيل الدور فى طرف المخصصية، لا الرادعية؛ فتدبر فى أمثال المقام، كى لا يختلط عليك الأمر.

والخصوص والإطلاق والتقييد؛ وهذا ممّا لا سبيل إلى الإلتزام به؛ فلابد وأن يكون المراد من «المخالفة» غير المخالفة بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد: من المخالفة بالتباين الكلى أو بالعموم من وجه؛ بل المخالفة بالعموم والخصوص لا تعدّ من المخالفة لما بينهما من الجمع العرفى، والتخالف بينهما إنّما يكون بدويّاً يزول بالتأمّل فى مدلولها؛ فالأخبار الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب لا تعمّ المخالفة بالعموم والخصوص.

ولا يبعد أن يكون صدور هذه الأخبار فى مقام الرد على الملاحدة الذين كانوا يضعون الأخبار ويدسّونها فى كتب الأصحاب هدماً للشريعة المطهرة، حتى نقل عن بعضهم انّه قال -بعد ما استبصر ورجع إلى الحق- «إنّى قد وضعت إثنا عشر ألف حديثاً» فأقرب المحامل لهذه الأخبار حملها على الخبر المخالف للكتاب بالتباين أو بالعموم من وجه؛ وإن كان يبعد حملها على المخالفة بالتباين، لأنّه ليس فى الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلى، حتى أنّ من يريد الوضع والدسّ فى الأخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلى؛ لأنّه يعلم أنّه من الموضوع.

ولا يبعد أيضاً حمل الأخبار الناهية على الأخبار الواردة فى باب الجبر والتفويض والقدر ونحو ذلك.

ويمكن أيضاً حمل بعضها على صورة التعارض بين الروايات، فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له.

وكيف كان: لابد من حمل هذه الأخبار على أحد هذه المحامل، لما عرفت من أنّه لو بنينا على شمولها للمخالفة بالعموم والخصوص يلزم تعطيل كثير من الأحكام.

و ممّا ذكرنا يظهر ما فى الاستدلال برواية «داود بن فرقد» فانّه مضافاً إلى أنّها من أخبار الآحاد ولا يصلح التمسك بها لما نحن فيه -لأنّه يلزم من حجيتها عدم حجيتها- لا تشمل العمل بخبر الثقة، لأنّه ليس من أفراد قوله

عليه السّلام: «وما لم تعلموا فردّوه إلينا»(١) بل أدلة حجيته تقتضى أن يكون من أفراد قوله عليه السّلام: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه»(٢) بالبيان المتقدم فى الجواب عن الإستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن.

وأمّا الإجماع: فموهون بمصير الأكثر إلى خلافه؛ مع أنّه معارض بمثله.

وأمّا الدليل العقلى: فقد عرفت ما فيه فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى، من أنّه لا يلزم من التعبد بكلّى الأمارات تحليل الحرام و تحريم الحلال.

هذا كلّه فى أدلة النافين.

وأمّا المثبتون لحجية الخبر الواحد: فقد استدلوا أيضاً بالأدلة الأربعة.

أمّا الكتاب: فبآيات، منها: آية النبأ قال تعالى: «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين»(٣) وتقريب الإستدلال بها يمكن بأحد وجهين:

الأوّل: بمفهوم الشرط، ببيان أنّه تعالى علّق وجوب التبيّن عن الخبر بمجيء الفاسق به، فاذا انتفى الشرط وكان المخبر عدلاً ينتفى وجوب التبيّن عن خبره؛ وإذا لم يجب التبيّن عن خبر العادل، فامّا أن يردّ، وإمّا أن يقبل؛ ولا سبيل إلى الأوّل، لأنّه يلزم أن يكون العادل أسوء حالاً من الفاسق، فيتعين الثانى وهو المطلوب، لأنّه لا نعنى بحجية الخبر الواحد إلاّ قبوله.

ولعلّ أخذ هذه المقدمة الأخيرة وهى أنّه «لولم يجب قبول قوله يلزم أن يكون أسوأ حالاً من الفاسق» مبنى على كون التبيّن واجباً نفسياً؛ ولو كان

(١و٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ٣٦

(٣) سورة الحجرات: الآية ٦

وجوبه شرطاً للعمل بخبر الفاسق فلا نحتاج إلى هذه المقدمة (١) فانّه على هذا يكون مفاد المنطوق وجوب التبيّن عند العمل بخبر الفاسق ومفاد المفهوم عدم وجوب التبيّن عند العمل بخبر العادل، فيتم الإستدلال بلا ضمّ تلك المقدمة.

ولا إشكال فى أنّ وجوب التبيّن يكون شرطياً لا نفسياً كما يظهر ذلك من التعليل فى ذيل الآية، فانّ إصابة القوم بالجهالة إنّما تكون عند العمل بخبر الفاسق لا مطلقاً، فلا يحتمل الوجوب النفسى فى التبيّن، وذلك واضح.

الثانى: بمفهوم الوصف، وتقريبه: أنّ الآية الشريفة نزلت فى شأن «الوليد» لما أخبر بارتداد «بنى المصطلق» وقد اجتمع فى خبر «الوليد» وصفان: أحدهما كونه من الخبر الواحد، ثانيهما كون المخبر به فاسقاً؛ ولا إشكال أنّ العلة لوجوب التبيّن لوكان هو الخبر الواحد لكان ذلك أولى بالذكر من كون المخبر به فاسقاً، فانّ اتصاف الخبر خبراً واحداً يكون مقدّماً بالرتبة على اتصافه بالفاسق،لأنّ خبر الواحد يكون مقسماً لخبر الفاسق والعادل، فيكون الخبر الواحد بمنزلة الموضوع للفاسق.

وبعبارة اخرى: يجتمع فى خبر الفاسق وصفان: وصف ذاتى وهو كونه خبراً واحداً، ووصف عرضى وهو كونه فاسقاً؛ ومن المعلوم: أنّه لو اجتمع فى

---

(١) أقول: لو كان التبيّن شرطاً للعمل الواجب، فمجرد شرطية وجوب التبيّن لا يجدى لنفى المقدمة الاخرى، إلاّ فى فرض كون نظر الآية إلى نفى الشرطية فارغاً عن وجوب العمل، وإلاّ فلو كانت الآية فى مقام نفى وجوب التبيّن لا نفى شرطيته، فغاية شرطية وجوبه كونه وجوباً غيرياً للعمل به؛ ونفى هذا الوجوب الغيرى للتبين لا يقتضى نفى شرطيته، بل يناسب مع نفى وجوب ذيها أيضاً، فإرجاع مثل ذلك إلى الإحتمال الأوّل وصرفه عن الثانى يحتاج إلى مقدمة الأسوئية.

نعم: لوكان التبين شرطاً لوجوب العمل فلا محيص من إرجاعه إلى نفى الشرطية، إذ لا معنى لوجوب شرطية وجوب شىء؛ فلا محيص من جعل وجوبه كناية عن شرطيته، ولكنه خلاف ظاهر القضية المتكفلة لإثبات التكليف لا الوضع محضاً، كما لا يخفى.

الشى وصفان: أحدهما ذاتى والآخر عرضـــى (١) وكان منشأ الحكم هو الوصف الذاتى لكان هو المتعين بالذكر ـ كما عليه طريقة أهل المحاورة ـ فلو قال «أكرم عالماً» وكان علة الإكرام هو إنسانية العالم لا عالمية الانسان، كان الكلام خارجاً عن الطريقة المألوفة عند أهل المحاورة لسبق الانسانية التى هى من الأوصاف الذاتية على العالمية؛ فلو كان المتكلم يتكلم على طبق الطريقة المألوفة وقال «أكرم عالماً» يستفاد من كلامه لا محالة أنّ المنشأ للإكرام هو وصف العالمية لا وصف الإنسانية؛ وحيث كان المذكور فى الآية الشريفة هو الوصف العرضى وهو عنوان «الفاسق» فيستفاد منها أنّ منشأ وجوب التبيّن هو كون المخبر فاسقاً لا كون خبره من الخبر الواحد؛ فاذا لم يكن المخبر فاسقاً وكان عادلاً، فإمّا أن يجب قبول خبره بلا تبيّن، وإمّا أن يردّ؛ ولا سبيل إلى الثانى، لأنّه يلزم أن يكون أسوء حالاً من الفاسق، فيتعين الأوّل وهو المطلوب.

و بما ذكرنا فى تقريب مفهوم الشرط من كون وجوب التبيّن شرطاً للعمل لا مطلقاً يظهر عدم الحاجة إلى هذه المقدمة فى مفهوم الوصف أيضاً، لاتحاد مفاد المفهوم والمنطوق فيهما.

هذا، ولكن يمكن الخدشة فى الإستدلال على كل من تقريبى مفهوم الوصف ومفهوم الشرط.

أمّا مفهوم الوصف: فلما بيّناه (فى باب المفاهيم) من أنّ القضية

---

(١) أقول: لا إشكال فى أنّ لازم عدم حجية قول الفاسق عدم وجود الإقتضاء فى ذات الخبر المعروض لهذه الإضافة، ولازمه وجود مقتضى التبيّن فى هذه الذات أيضاً، إذ يكفى فى مقتضى التبيّن عدم اقتضاء خبره للحجية؛ وحينئذٍ لازم تقدم رتبة الذات على العرض نسبة وجوب التبيّن إلى الذات التى هى معروض هذا العرض، لا إلى نفس العرض؛ وحينئذٍ الإنتقال من نسبة التبيّن إلى الذات المعروض إلى عرضه ليس من باب عدم الإقتضاء فى الذات المزبور كى بهذا التقريب يثبت حصر مقتضى التبيّن بالفاسق، بل عمدة النكتة فى الإنتقال من الذات إلى العرض دعوى تخصيص مقتضى التبيّن وحصره بالإضافة إلى عرض آخر من إضافة الخبر إلى العادل، حيث إنّه لو لم يكن حجة لكان فيه أيضاً مقتضى التبيّن، كما لا يخفى؛ ومرجع ذلك إلى تقريب آخر لمفهوم الوصف غير ما ذكر، كما لا يخفى.

الوصفية ليست ذات مفهوم، خصوصاً فى الوصف الغير المعتمد على الموصوف، فانّ ذلك أقرب إلى مفهوم اللقب؛ ومجرد ذكر الوصف فى القضية لا يقتضى انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف، بل أقصاه أن يكون الحكم المذكور فى القضية لا يشمل الموصوف الفاقد للوصف يعنى عدم التعرض لحكمه؛ وهذا غير المفهوم، فانّ كون القضية ذات مفهوم لابدّ وأن يرجع مفادها بالنتيجة إلى التعرض لانتفاء الحكم عما عدا المنطوق، وغاية ما تدل عليه القضية الوصفية هو عدم التعرض لحكم ما عدا المنطوق؛ فمن الممكن أن لا يكون المتكلم بصدد بيان تمام أفراد الموضوع، واقتصر فى البيان على بيان بعض الأفراد مع اشتراك الأفراد الاخر فى الحكم، إلاّ أنّه لمصلحة أخّر بيانها؛ فلادلالة لقوله «أكرم عالماً» على كون المناط فى وجوب الإكرام هو وصف العالمية لا وصف الإنسانية، لأنّه من الممكن أن يكون مطلق الانسان يجب إكرامه ولكن لأهمية إكرام العالم اقتصر فى الكلام على بيانه؛ فالآية الشريفة لا تدل على أنّ تمام المناط لوجوب التبيّن هو كون المخبر فاسقاً حتى ينتفى الحكم عن خبر العادل.

وأمّا مفهوم الشرط: فلأنّ الشرط المذكور فى الآية ممّا يتوقف عليه وجود الجزاء عقلاً، ولا تكون القضية الشرطية ذات مفهوم إذا كان الشرط ممّا يتوقف عليه المشروط عقلاً، فانّ ذكر الشرط يكون حينئذٍ لمجرد فرض وجود الموضوع، كقوله «إن رزقت ولداً فاختنه» و «إن ركب الأمير فخذ ركابه» ونحو ذلك من القضايا التى يتوقف تحقق الجزاء عقلاً على وجود الشرط، فانّ مثل هذه القضايا الشرطية لا يكاد يتوهّم دلالتها على المفهوم؛ وإلاّ كانت كل قضية حملية ذات مفهوم، لأنّهاتنحل إلى قضية شرطية مقدّمها عنوان الموضوع و تاليها عنوان المحمول.

وحاصل الكلام: أنّه يعتبر فى كون القضية الشرطية ذات مفهوم أن يكون الشرط المذكور فيها من الشرائط التى لا يتوقف تحقق المشروط على وجود الشرط عقلاً، بل يمكن فرض وجود المشروط بلا فرض وجود الشرط، كقوله

«إن جاءك زيد فأكرمه» فانّ الإكرام لا يتوقف على مجيء زيد لإمكان تحقق الإكرام مع عدم مجيئه؛ ففي مثل ذلك يمكن أن تكون القضية ذات مفهوم، بأن يكون الشرط قيداً للحكم لا للموضوع فينتفي الحكم عند انتفاء شرطه؛ ويمكن أيضاً أن يكون الشرط قيداً للموضوع، فيكون مفاد قوله «إن جاءك زيد فأكرمه» أكرم زيد الجائي، فلا تدل القضية على انتفاء الحكم عن الفاقد للشرط، إلاّ أنّ إرجاع الشرط إلى الموضوع خلاف ظاهر القضية، بل الظاهر منها ـبحسب المحاورات العرفيةـ هو أن يكون الشرط قيداً للحكم، فينتفي عند انتفائه.

وأمّا إذا كان الشرط ممّا يتوقف عليه وجود المشروط عقلاً، بحيث لا يمكن فرض وجود المشروط بلا فرض وجود الشرط، فلا يكاد يمكن أن تكون القضية ذات مفهوم، فانّ «انتفاء الختان» أو «أخذ الركاب» في المثالين عند «انتفاء الولد» و «ركوب الأمير» قهري لانتفاء الموضوع؛ وهذا ليس من المفهوم، فانّ المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط، لا انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع، وإلاّ يلزم ـكما عرفتـ أن تكون كل قضية حملية ذات مفهوم، لانتفاء المحمول فيها بانتفاء الموضوع؛ والشرط المذكور في الآية الشريفة من جملة الشرائط التي يتوقف عليها وجود الجزاء عقلاً، فانّ التبيّن عن الخبر فرع وجود الخبر وممايتوقف عليه عقلاً، والشرط المذكور في الآية هو «مجيء الفاسق بالنبأ» فانتفاء التبيّن عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ قهري من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ ولم يؤخذ الموضوع فيها مطلق النبأ والشرط مجيء الفاسق به، حتى يقال: بانتفاء التبيّن عن النبأ عند انتفاء كون الجائي به فاسقاً، ليثبت عدم التبيّن عن نبأ العادل؛ بل الشرط في الآية «نبأ الفاسق» وعدم التبيّن بانتفاء نبأ الفاسق لعدم ما يتبيّن عنه، نظير انتفاء الختان عند انتفاء الولد.

نعم: لو كان نزول الآية هكذا «النبأ إن كان الجائي به فاسقاً

فتبيّنوا» كانت الآية ذات مفهوم ويكون مفادها «النبأ إن لم يكن الجائى به فاسقاً فلا تتبيّنوا عنه» فتدل على اعتبار نبأ العادل؛ ولكن هذا تصرّف فى الآية بلا شاهد عليه وخلاف ما يقتضيه ظاهرها؛ وإلاّ فكل قضية يمكن أن يتصرف فيها على وجه ترجع إلى كونها ذات مفهوم.

هذا، ولكن الإنصاف: أنّه يمكن استظهار كون الموضوع فى الآية مطلق النبأ والشرط هو مجيء الفاسق به من مورد النزول، فانّ موردها ـ كما تقدم ـ كان إخبار «الوليد» بارتداد «بنى المصطلق» فقد اجتمع فى إخباره عنوانان: كونه من الخبر الواحد وكون المخبر فاسقاً، والآية الشريفة إنّما وردت لإفادة كبرى كلية لتميز الأخبار التى يجب التبيّن عنها عن الأخبار التى لا يجب التبيّن عنها؛ وقد علّق وجوب التبيّن فيها على كون المخبر فاسقاً، فيكون الشرط لوجوب التبيّن هو «كون المخبر فاسقاً» لا «كون الخبر واحداً» لأنّه لوكان الشرط ذلك لعلّق وجوب التبيّن فى الآية عليه (١) لأنّه باطلاقه شامل لخبر الفاسق؛ فعدم التعرض لخبر الواحد وجعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبيّن فى خبر غير الفاسق.

ولا يتوهّم: أنّ ذلك يرجع إلى تنقيح المناط أو إلى دلالة الايماء، فانّ ما بيّناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط.

وبالجملة: لا إشكال فى أنّ الآية تكون بمنزلة الكبرى الكلية، ولابد من أن يكون مورد النزول من صغرياتها (٢) وإلاّ يلزم خروج المورد عن العام وهو قبيح؛ بل العام بالنسبة إلى المورد كالنص وكأنّه مذكور فى العام

---

(١) أقول: ذلك صحيح لو لا احتمال كون النكته التنبيه على فسق «الوليد» لا من جهة خصوصية له فى المقام؛ فتأمل.

(٢) أقول: لا إشكال فى أنّ مورد النزول من صغريات الكبرى، وإنّما الكلام فى أنّ الآية فى مقام بيان حكم خبر الفاسق، أو فى بيان تمييز ما يجب التبيّن فيه عما لا يجب، والذى هومورد الكلام هو الثانى دون الأوّل، إذ عليه لا يفيد هذا البيان شيئاً، كما لا يخفى.

بالنصوصية؛ فلابد من أخذ المورد مفروض التحقق فى موضوع القضية؛ ولمّا اجتمع فى مورد النزول عنوانان وعلّق الحكم على أحدهما دون الآخر كان الجزاء مترتباً على خصوص ما علّق عليه فى القضية، وهو «كون المخبر فاسقاً» مع فرض وجود العنوان الآخر وعدم دخله فى الجزاء، وإلاّ لعلّق الجزاء عليه؛ فيكون مفاد منطوق الآية بعد ضمّ المورد إليها «أنّ الخبر الواحد إن كان الجائى به فاسقاً فتبيّنوا» ومفاد المفهوم «أنّ الخبر الواحد إن لم يكن الجائى به فاسقاً فلا تتبيّنوا» فالقضية تكون من القضايا الشرطية التى علّق الحكم فيها على ما لا يتوقف عليه الحكم عقلاً؛ فتأمّل جيّداً.

تكملة:

قد اورد على التمسّك بالآية الشريفة لحجية الخبر الواحد بامور:

منها: ما يختص بالآية

و منها: ما يشترك بينها وبين سائر الأدلة التى يستدل بها على حجية الخبر الواحد.

ولكن الشيخ (قدس سره) تعرض لها فى طى الإستدلال بآية النبأ، ونحن نقتفى إثره؛ وينبغى أن نقتصر على بيان بعض الإشكالات المهمة.

فمن الإشكالات التى تختص بآية النبأ: هو كون المفهوم فيها على تقدير ثبوته معارضاً بعموم التعليل فى ذيل الآية، وهو قوله تعالى: «أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» فانّ المراد من الجهالة عدم العلم بمطابقة المخبر به للواقع، وهو مشترك بين خبر العادل والفاسق؛ فعموم التعليل يقتضى وجوب التبيّن عن خبر العادل أيضاً، فيقع التعارض بينه وبين المفهوم؛ والترجيح فى جانب عموم التعليل؛ لأنّه أقوى ظهوراً من ظهور القضية الشرطية فى المفهوم، خصوصاً مثل هذا التعليل الذى يأبى عن التخصيص، كما لا يخفى.

وما يقال: «من أنّ النسبة بين المفهوم والتعليل العموم والخصوص

المطلق، فانّ المفهوم يختص بخبر العدل الغير المفيد للعلم، لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم، إذ الموضوع فى القضية هو الخبر القابل لأن بتبيّن عنه وهو ما لايكون مفيداً للعلم، فالمفهوم خاصّ بخبر العدل الذى لا يفيد العلم والتعليل عام لكل ما لا يفيد العلم، فلابد من تخصيص عموم التعليل بالمفهوم وإلاّ يبقى المفهوم بلا مورد، كما هو الشأن فى جميع موارد العموم والخصوص» فضعيف غايته، فانّ لحاظ النسبة بين المفهوم والتعليل فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، والمدّعى أنّ عموم التعليل يمنع عن انعقاد الظهور للقضية فى المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حتى يخصص عموم التعليل به؛ خصوصاً فى مثل المقام ممّا كان التعليل متصلاً بالقضية الشرطية، فانّ احتفاف القضية بالتعليل يوجب عدم ظهور القضية فى كونها ذات مفهوم؛ وعلى فرض تسليم ظهورها فى المفهوم مع اتصال التعليل بها لابد من رفع اليد عن ظهورها، لأنّ عموم التعليل يأبى عن التخصيص، فانّ إصابة القوم بالجهالة لا تحسن فى حال من الحالات.

وهذا لاينافى التسالم على جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف ـ كما أوضحناه فى مبحث العام والخاص ـ فانّ ذلك يختص بما إذا كان العام منفصلاً عن القضية التى تكون ذات مفهوم ولم يكن العام علة لما تضمّنته القضية من الحكم، لا فى مثل المقام ممّا كان العام متصلاً بالقضية وكان علّة للحكم، فانّ المعلول يتبع العلّة فى العموم والخصوص، فلا يبقى مجال لثبوت المفهوم للقضية الشرطية. هذا، ولكن الإنصاف: أنّه لا وقع لأصل الإشكال، لما فيه:

أوّلاً: انّه مبنيّ على أن يكون معنى الجهالة عدم العلم ليشترك خبر العادل مع الفاسق فى ذلك، وليس الأمر كذلك، بل الجهالة بمعنى السفاهة والركون إلى ما لا ينبغى الركون إليه والإعتماد على ما لا ينبغى الإعتماد عليه(١) ولا شبهة فى أنّه يجوز الركون إلى خبر العدل والإعتماد عليه ـ كما عليه طريقة

---

(١) أقول: أمكن أن يقال: إنّ السفاهة يوجب الملامة لا الندامة، بل ما يوجب الندامة جارٍ فى كل ←

العقلاء- بخلاف خبر الفاسق، فانّ الإعتماد عليه يعدّ من السفاهة والجهالة؛ فخبر العادل لا يشارك خبر الفاسق فى العلة، بل هو خارج عنها موضوعاً.

فان قلت: لو لم يصح الإعتماد على خبر الفاسق، فكيف اعتمدت الصحابة على خبر «الوليد الفاسق» وأرادوا تجهيز الجيش على قتال «بنى المصطلق» عند إخبار «الوليد» بارتدادهم وامتناعهم عن أداء الصدقه؟

قلت: ربما يركن الشخص إلى ما لا ينبغى الركون إليه غفلة أو لاعتقاده عدالة المخبر(١) فنزلت الآية الشريفة للتنبيه على غفلتهم أو لسلب اعتقادهم عن عدالة «الوليد». وبالجملة: لا إشكال: فى أنّ الإعتماد على خبر الفاسق يكون من الجهالة، دون الإعتماد على خبر العادل.

وثانياً: انّه على فرض أن يكون معنى الجهالة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع لا يعارض عموم التعليل للمفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً على العموم، لأنّه يقتضى إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرزاً له و كاشفاً عنه فلا يشمله عموم التعليل؛ لا لأجل تخصيصه بالمفهوم لكى يقال: إنّه يأبى عن التخصيص، بل لحكومة المفهوم عليه؛ فليس خبر العدل من أفراد العموم، لأنّ أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بماوراء العلم، والمفهوم يقتضى أن يكون خبر العدل علماً فى عالم التشريع؛ فلا يعقل أن يقع التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ المحكوم لا يعارض

أمارة مخالفة للواقع، فضلاً عن مجرد عدم العلم به إذا كان المقصود به حفظ الواقع، خصوصاً فى الامور المهمة، كما هو مورد الآية الشريفة؛ وحينئذٍ فلا غرو فى دعوى كون الجهالة مطلق عدم العلم.

و من هذا البيان ظهر أيضاً: أنّ العلة جارية حتى فى صورة العمل بما هو حجة لديهم من خبر الثقة والعدل، لأنّ العمل بمثله فى مثل حفظ النفوس والأعراض يوجب الندامة وإن لم يوجب الملامة؛ فاذا شمل العلة بهذه القرينة ما هو حجة لديهم أيضاً، كان لازمه بمقتضى عموم العلة ردعهم عن مثل هذا العمل مطلقاً، ومع هذا التعميم لا يبقى مجال حكومة المفهوم على عموم العلة، بل عموم العلة موجب لمنع المفهوم، كما لا يخفى؛ فتدبر.

(١) أقول: بل ربما يكون شدة الإهتمام بشيء لحفظ النفس والعرض يوجب الإقدام بمجرد الإحتمال الضعيف الغير البالغ إلى مرتبة الحجية لدى العقلاء بلا غفلة، كما هو ظاهر.

الحاكم ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم أو كانت النسبة بينهما العموم من وجه. والسرّ فى ذلك: هو أنّ الحاكم إنّما يتعرض لعقد وضع المحكوم، إمّا بتوسعة الموضوع بإدخال ما ليس داخلاً فيه، وإمّا بتضييقه باخراج ما ليس خارجاً عنه، كما ذكرنا تفصيله فى «الجزء الرابع» والمفهوم فى الآية يوجب تضييق موضوع العام وإخراج خبر العادل عنه موضوعاً بجعله محرزاً للواقع.

فان قلت: إنّ ذلك كلّه فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، والمدّعى هو أنّ عموم التعليل واتصاله بها يمنع عن ظهور القضية فى المفهوم.

قلت: المانع من ثبوت المفهوم ليس إلا توهّم منافاته لعموم التعليل وعمومه يقتضى عدم كون القضية ذات مفهوم، وإلاّ فظهورها الأوّلى فى المفهوم ممّا لا سبيل إلى إنكاره. وبالبيان المتقدم ظهر: أنّه لا منافات بين المفهوم وعموم التعليل. لأنّ ثبوت المفهوم للقضية لا يقتضى تخصيص عمومه، بل العموم على حاله، والمفهوم يوجب خروج خبر العادل عن موضوعه لا من حكمه. ولا يكاد يمكن أن يتكفل العام بيان موضوعه من وضع أورفع، بل إنّما يتكفل حكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عما وراء العلم الذى هو الموضوع فى العام، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما، وذلك واضح.

فظهر: أنّ التفصّى عن الإشكال لايحتاج إلى القول بأنّ المراد من الجهالة ما يقابل الظنّ الإطمينانى.

فالآية تدل على حجية كل ظن إطمينانى، كما أفاده الشيخ (قدس سره) فانّ ذلك تبعيد للمسافة، مع إمكان التفصّى عن لإشكال بوجه أقرب، وهو ما تقدم؛ فتأمّل جيداً.

و من الإشكالات التى تختص بآية النبأ أيضاً: هو أنّه يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم، مع أنّ العام يكون نصاً فى المورد ولا يمكن تخصيصه بما

عـدا المورد، لأنّه كان مورد نزول الآية الشريفة هو الإخبار بالإرتداد، وهو لا يثبت إلاّ بالبيّنة ـ كما هو الشأن فى جميع الموضوعات الخارجية ـ فانّه لا تثبت بخبر الواحد إلاّ ماقام الدليل بالخصوص عليه، وإلاّ فحجية الخبر الواحد تختص بالأحكام؛ فلابد من تقييد عموم المفهوم بما ينطبق على المورد، وحيث إنّ المورد ممّا لا يقبل فيه خبر الواحد فلا يدل المفهوم على حجية خبر العدل.

وفيه: أنّ المورد إنّما كان إخبار «الوليد الفاسق» بارتداد «بنى المصطلق» والآية الشريفة إنّما نزلت فى شأنه لبيان كبرى كلّية، والمورد داخل فى عموم الكبرى وهى قوله تعالى: «إن جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا» فانّ خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لا فى الموضوعات ولا فى الأحكام. وأمّا المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود والتحقق، لانّه لم يرد فى مورد إخبار العادل با لإرتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الإبتدائية التى لم ترد فى مورد خاص قابل للتخصيص بأىّ مخصص. فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجية، ولا فرق بين المفهوم والعام الإبتدائى، سوىٰ أنّ المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصية فى المنطوق استتبعت ثبوت المفهوم، وإلاّ فهو كالعام الإبتدائى الذى لم يرد فى مورد خاص؛ ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتى إذا كان المنطوق فى مورد خاص فالمفهوم أيضاً لابد وأن يكون فى ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع فى المنطوق عين الموضوع فى المفهوم؛ فتأمّل.

وممّا ذكرنا ظهر فيما أجاب به الشيخ (قدس سره) عن الإشكال بقوله: «وفيه أنّ غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبر العدلين فى البيّنة لا يجب التبيّن فيه، وأمّا لزوم إخراج المورد فممنوع، لأنّ المورد داخل فى منطوق الآية لا مفهومها؛ وجعل أصل خبر الإرتداد مورداً للحكم بوجوب التبيّن إذا كان المخبر به فاسقاً ولعدمه

إذا كان المخبر به عادلاً لايلزم منه إلاّ تقييد الحكم فى طرف المفهوم وإخراج بعض أفراده، وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن فى شىء» انتهى.

إذ فيه: أنّه بعد تسليم كون مورد المفهوم هو الخبر بالإرتداد(١) فلا محالة يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم، ولابد حينئذٍ من تقييد عموم المفهوم بما ينطبق على المورد، فاذا كان المورد مما يعتبر فيه التعدد فالمفهوم يختص بالبيّنة ولا يصح التمسك به لحجية الخبر الواحد، لما عرفت: من أنّه لابد وأن يكون كبرى لصغرى المورد؛ فتدبر.

وقد اشكل على التمسك بآية البنأ بامور اخر يختص بمفهوم الآية لا يهمّنا التعرض لها،لأنّها واهية جدّاً.

فالأولى التعرض لما لا يختص بالآية من الإشكالات، بل يعمّ جميع الأدلة الدالة على حجية خبر العدل.

فنها: وقوع التعارض بينها وبين عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن وما وراء العلم، والمرجع بعد التعارض إلى أصالة عدم الحجية.

و فيه: ما عرفت سابقاً من أنه لا مجال لتوهم المعارضة، لأنّ أدلة الحجية التى منها مفهوم الآية تقتضى خروج العمل بخبر العدل عن كونه عملاً بالظن أو بما وراء العلم بالحكومة،بالبيان المتقدم. هذا مع أنّ النسبة بين المفهوم مثلاً والآيات الناهية عن العمل بالظن هى العموم والخصوص، لأنّه يختص

أقول: إذا كان الموضوع فى المنطوق البناء الكلى الشامل لخبر الإرتداد جزماً، لابد من أخذ مثل ذلك فى المفهوم أيضاً؛ وحينئذٍ لا يعقل أن يكون الموضوع فى طرف المفهوم كلياً غير ناظر إليه بخصوصه، كى يكون كساير العمومات الإبتدائية قابلاً للتخصيص كما لا يخفى؛ فتدبر (*)

(*) لم أجد مورداً خاصاً لهذه التعليقة. والظاهر أنها والتعليقة الآتية تردان على مورد واحد (المصحح).

(١) أقول: لا قصور فى أخذ العموم فى طرف المفهوم والحكم بعدم وجوب التبين فى خبر العادل مطلقاً، غاية الأمر بشرط ضم خبر آخر إليه فى باب الإرتداد الداخل فى العموم جزماً؛ ومجرد أخذ شرط فى بعض أفراد العام لايوجب تخصيصه أو تقييده بغير هذا الفرد ولا اختصاصه بخصوصية لا يشمل العام خبر الإرتداد، كما هو ظاهر.

بخبر العدل الذى لا يفيد العلم ولا يعمّ ما يفيد العلم، فانّ المفهوم يتبع المنطوق فى العموم والخصوص؛ ولا إشكال فى أنّ المنطوق يختص بخبر الفاسق الذى لا يفيد العلم، كما يظهر من التعليل؛ فالمفهوم أيضاً يختص بذلك وتكون النسبة بينه وبين عموم الآيات العموم والخصوص؛ والصناعة تقتضى تخصيص عمومها بما عدا خبر العدل.

وما ربّما يقال: من أنّ الآيات الناهية أيضاً مختصة بصورة التمكن من العلم وبما عدا البيّنة وبعد تخصيصها بذلك تنقلب النسبة بينها وبين المفهوم إلى العموم من وجه بعد ما كانت النسبة العموم والخصوص المطلق، لأنّ المفهوم وإن كان يختص بما لا يفيد العلم ولكن يعمّ صورة التمكن من تحصيل العلم وعدمه، والآيات الناهية وإن كانت أعمّ من خبر العدل وغيره، إلاّ أنها تختص بصورة التمكن من العلم، فيقع التعارض بينهما فى خبر العدل مع التمكن من العلم، وبعد التعارض يرجع إلى أصالة عدم الحجية.

فضعيف غايته، فانّ انقلاب النسبة مبنىّ على ملاحظة العام أوّلاً مع بعض المخصصات وتخصيصه به ثم ملاحظة النسبة بينه وبين المخصصات الاخر، فربّما تنقلب النسبة بينه وبينها إلى نسبة اخرى(١) و لكن هذا ممّا لا وجه له، فانّ نسبة العام إلى جميع المخصصات على حدّ سواء ولابد من تخصيصه بالجميع فى عرض واحد، إلاّ إذا كان التخصيص بالجميع يوجب الإستيعاب أو التخصيص المستهجن؛ وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه(فى مبحث التعادل والتراجيح) ففى المقام خبر العدل ومورد عدم التمكن من العلم والبيّنة والفتوى كلّها فى عرض واحد خارجة عن عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن بالتخصيص، وذلك أيضاً واضح.

---

(١) أقول: قد حققنا فى محله أنّ انقلاب النسبة مطلقاً من أوهن التوهمات، وتعرضنا لكلامه فى مبحث «التعادل والترجيح» فراجع وتبصر فيه.

وممّا اورد على التمسك بالآية: هو أنّه لو دلّت على حجية الخبر الواحد لكان من جملة أفراده الإجماع الذى أخبر به السيّد(ره) على عدم حجية خبر الواحد، فانّه من أفراد الخبر العادل وقد أخبر برأى المعصوم (عليه السّلام) وهذا الإشكال أيضاً لا يختص بمفهوم آية النبأ، بل يعمّ جميع الأدلة.

وأنت خبير بما فيه، فانّه يرد عليه ـ مضافاً إلى أنّه من الإجماع المنقول الذى لا اعتبار به ومضافاً إلى معارضته بالإجماع الذى أخبر به الشيخ(ره) على حجية خبر العدل ـ انّه يلزم من دخول خبر السيّد(ره) خروجه، ولا يمكن أن تشتمل أدلة اعتبار أخبار الآحاد ما يلزم من اعتباره عدم اعتباره(١) مع أنّه يمكن أن يقال: بقيام الإجماع على عدم اعتبار ما أخبر به السيّد(ره) حتى من نفس السيّد(ره) لأنّ حكاية «السيّد» الإجماع على عدم حجية خبر العدل يشمل خبر نفسه، فيكون قد حكى الإجماع على عدم اعتبار قوله؛ فتأمّل.

ومن الإشكالات التى لا تختص بمفهوم آية النبأ: إشكال شمول أدلة الحجية للأخبار الحاكية لقول الإمام (عليه السّلام) بواسطة أو بوسائط، كإخبار «الشيخ» عن «المفيد» عن «الصدوق» عن «الصفار» عن العسكرى (عليه السّلام) ويمكن تقريب هذا الإشكال بوجوه:

الوجه الأوّل: دعوى انصراف الأدلة عن الأخبار بالواسطة.

وهذا الوجه ضعيف غايته، فانّه لا موجب للإنصراف؛ مع أنّ كل واسطة من الوسائط إنّما تخبر عن الخبر السابق عليها، فكل لاحق يخبر عن سابقه بلاواسطة.

ويتلو هذا الوجه فى الضعف **الوجه الثانى** وهو دعوى أنّه لا يترتب

---

(١) أقول: هذان الإشكالان مبنيان على شمول خبر «السيّد» جميع الأفراد حتى نفسه؛ وإلّا فبناء على انصرافه عن نفسه، فلا يرد عليه إشكال.

على خبر الوسائط أثر شرعى يصح التعبد به، فانّ المخبر به بخبر «الشيخ» هو قول «المفيد» والمخبر به بخبر «المفيد» هو قول «الصدوق ره»ولا أثر لقول «الشيخ ره» و «المفيد» و «الصدوق» بحيث يصح باعتباره التعبد بأخبارهم.

وأنت خبير: بأنّه يكفى فى صحة التعبد كون المتعبد به مما له دخل فى موضوع الحكم، وكل واحد من سلسلة الوسائط له دخل فى ثبوت قول العسكرى (عليه السّلام) لأنّه واقع فى طريق إثبات قوله (عليه السّلام) وهذا المقدار من الأثر يكفى فى صحة التعبد به؛ فهذا الوجه ضعيف غايته. نعم: يمكن تقريب هذا الإشكال بوجه آخر ليس بهذه المثابة من الضعف، سيأتى بيانه (إن شاءالله تعالى).

الوجه الثالث: دعوى أنّه يلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبة إلى الوسائط(١) فانّ إخبار «المفيد» للشيخ (قدس سره) وإخبار «الصدوق» للمفيد وإخبار «الصفار» للصدوق ليس محرزاً بالوجدان، بل المحرز بالوجدان هو إخبار «الشيخ» عن «المفيد» بسماع منه أو أخذه من كتابه، وأمّا الوسائط فليس شىء من أخبارها محرزاً بالوجدان، بل إنّما يراد إثباتها بالتعبدوالحكم بتصديق العادل، فيلزم أن يكون الحكم بتصديق العادل مثبتاً لأصل أخبار الوسائط، مع أنّ خبر الوسائط يكون موضوعاً لهذا الحكم، فلابد وأن يكون الخبر فى المرتبة السابقة محرزاً إمّا بالوجدان وإمّا بالتعبد ليحكم عليه بوجوب تصديقه،

---

(١) أقول: لا يخفى عليك أنّ أساس هذه الإشكالات جعل الإنشاء بالنسبة إلى منشأه من الأحكام من قبيل العلة لمعلولاته، فانّه حينئذٍ له مجال أن يدّعى أنّ العلة الواحدة لا يعقل أن يؤثر فى المعاليل المتعددة الطولية، بنحو يكون أحدها موضوع الآخر، بل المعاليل المتعددة إذا انتهت إلى علة واحدة لا يكون إلاّ عرضية بلا طولية فيها. ولكن قد حققنا كراراً أنّ هذا المعنى فى الأحكام التكليفية غلط، بل الإنشائات فى الأحكام التكليفيه مبرزات عن الإرادة؛ وحينئذٍ لاغرو فى دعوى إبراز إنشاء واحد لإرادات طولية بنحو يكون كل منها موضوعاً للآخر، وبعد ذلك ينحسم مادة الإشكال فى الأخبار مع الواسطة رأساً، كما لا يخفى على من كان له دراية.

لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة المعروض إلى العرض، فلا يعقل أن يكون الحكم موجداً لموضوعه لاستلزامه الدور المحال.

ولكن لايخفى عليك فساد هذا الوجه أيضاً، فانّ الذى لا يعقل هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوع لحكم آخر، فانّ هذا بمكان من الإمكان؛ والمقام يكون من هذا القبيل، فانّ خبر «المفيد» إنّما يثبت بوجوب تصديق الشيخ(ره) فى إخباره عنه الذى فرضنا أنّه محرز بالوجدان، وإذا ثبت خبر «المفيد» بوجوب تصديق «الشيخ» يعرض عليه وجوب التصديق، و من وجوب تصديق «المفيد» يثبت خبر الصدوق(ره) فيعرض عليه وجوب التصديق، وهكذا إلى أن ينتهى إلى أوّل سلسلة الوسائط؛ فكل حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتب عليه حكم آخر؛ فتكون موضوعات متعددة لأحكام متعددة؛ غايته أنّ الأحكام تكون من سنخ واحد، وتعدد الأحكام إنّما ينشأ من انحلال قضية «صدّق العادل» كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقية حيث إنّها تنحل إلى أحكام متعددة حسب ما لموضوعها من الأفراد.

والحاصل: أنّ خبر المنقول عنه يثبت بالتعبد بتصديق الناقل، فلا يلزم إثبات الحكم لموضوع شخصه.

الوجه الرابع: هو أنّه يلزم أن يكون الأثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه، من دون أن يكون فى البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه.

و توضيح ذلك: هو أنّ التعبد بالاصول والأمارات القائمة على الموضوعات الخارجية إنّما هو باعتبار ما يترتب عليها من الآثار الشرعية، ولابد أن تكون تلك الآثار مترتبة على الموضوعات بأدلتها ليصح التعبد بالأمارة بلحاظ تلك الآثار؛ مثلاً التعبد بخبر العدل القائم على عدالة «زيد» و وجوب تصديقه إنما يكون باعتبار ما يترتب على عدالته من الآثار: من جواز الصلاة

خلفه والطلاق عنده، ونحو ذلك من الآثار الشرعية المترتبة على عدالة «زيد» فلابدوأن يكون ترتب الأثرعلى الموضوع مفروغاً عنه ليصح التعبد بالأمارة القائمة على ذلك الموضوع والحكم بوجوب تصديقها.

فاذا كان الخبر بلا واسطة كإخبار «زرارة» عن الصادق -عليه السّلام- بوجوب شي أو حرمته، فلا إشكال فى صحة التعبد بقول «زرارة» والحكم بوجوب تصديقه، لأنّه يترتب على ذلك قول الصادق-عليه السّلام- من وجوب الشيء أو حرمته.

وأمّا إذا كان الخبر مع الواسطة كإخبار «الشيخ» عن «المفيد» عن «الصدوق» عن «الصفار» عن العسكرى-عليه السّلام-فالتعبد بخبر «الشيخ» ووجوب تصديقه فى إخباره عن «المفيد» ممّا لا يترتب عليه أثر شرعى سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق؛ووجوب التصديق وإن كان من الأحكام والآثار الشرعية، إلاّ أنّه لابد وأن يكون بلحاظ ما يترتب على المخبر به بخبر العادل من الآثار، ولا يعقل أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه.

وبعبارة اخرى: إنّ إخبار «الشيخ» عن «المفيد» وإن كان يترتب عليه أثر شرعى وهو وجوب تصديقه، إلاّ أنّ هذا الأثر لم يكن ثابتاً لخبر «الشيخ» مع قطع النظر عن دليل اعتبار قوله والحكم بوجوب تصديقه، بل جاء من نفس وجوب التصديق، فيلزم أن يكون الأثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل نفس وجوب التصديق وهو لا يعقل.

و قد ظهر: أنّ هذا الإشكال لا يختص بالوسائط، بل يأتى فى آخر السلسلة وهو إخبار «الشيخ» المحرز بالوجدان، بخلاف الإشكال الثالث، فانّه يختص بالوسائط ولا يشمل آخر السلسلة.

ولا يخفى: أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجه بناء على أن يكون المجعول فى باب الأمارات منشأ انتزاع الحجية. أمّا بناء على ما هو المختار: من أنّ المجعول فى

باب الطرق والأمارات نفس الكاشفية والوسطية فى الإثبات(١) فلا إشكال حتى نحتاج إلى التفصى عنه، فانّه لا يلـزم شىء ممّا ذكر، لأنّ المجعول فى جميع السلسلة هو الطريقية إلى ما تؤدّى إليه أىّ شىء كان المؤدّى، فقول «الشيخ» طريق إلى قول «المفيد» وقول «المفيد» طريق إلى قول «الصدوق» وهكذا إلى أن ينتهى إلى قول «زرارة» الحاكى لقول الإمام -عليه السّلام- ولايحتاج فى جعل الطريقية إلى أن يكون فى نفس مؤدّى الطريق أثر شرعى، بل يكفى الإنتها إلى الأثر ولو بألف واسطة -كما فى المقام- فانّ جعل الطريقية لأقوال السلسلة لمكان أنّها تنتهى إلى قول الإمام -عليه السّلام- فتكون جميع الأقوال واقعة فى طريق إثبات الحكم الشرعى؛ فتأمّل.

و يمكن تقريب «الوجه الرابع» بوجه آخر لعلّه يأتى حتى بناء على المختار: من كون المجعول نفس الطريقية، وإن شئت فاجعله «خامس الوجوه» وهو أنّه لو عـمّ دليل الإعتبار للخبر مع الواسطة يلزم أن يكون الدليل حاكماً على نفسه ويتحد الحاكم والمحكوم.

و تقريب ذلك: هو أنّ أدلة اعتبار الاصول والأمارات إنّما تكون حاكمة على الأدلة الأوّلية المتكفلة لبيان الأحكام المترتبة على موضوعاتها الواقعية: من الواجبات والمحرمات وغير ذلك من الأحكام التكليفية والوضعية، ومعنى حكومتها هو أنّها مثبتة لتلك الأحكام؛ فلو فرضنا أنّ مؤدّى الأمارة كان إخبار العدل كإخبار «الشيخ» عن «المفيد» فالذى يترتب على إخبار «الشيخ» هو وجوب تصديقه، ومفاد الدليل الدال على اعتبار قول «الشيخ» أيضاً هو وجوب التصديق، والمفروض أنّ دليل الإعتبار يكون حاكماً على

---

(١) أقول: المجعول فى الأمارة على فرض كونه الوسطية، ما المراد من الوسطية؟ فان كان المراد وسطيته لإثبات حكم متعلقه، فلا محيص من الإلتزام بحكم للمتعلق كى يكون الوسط المزبور يثبت حكمه. وإن كان المراد الوسطية لإثبات حكم ولو غير حكم متعلقه، فمن الأوّل نلتزم بكفاية جعل أوّل السلسلة لإثبات مضمون آخر السلسلة، بلا احتياج إلى شمول الدليل للوسائط، ولا أظنّ التزامك به.

الأحكام الواقعية، والحكم الواقعى المترتب على خبر «الشيخ» هو وجوب تصديقه الجائى من قبل دليل الإعتبار، ومفاد دليل الإعتبار أيضاً هو وجوب التصديق، فيلزم أن يكون وجوب التصديق حاكماً على نفسه.

ونظير هذا الإشكال يأتى فى حكومة الأصل السببى على الأصل المسببى، فانّ فى كل من الشك السببى والمسببى يقين سابق وشك لاحق، فيعمّه دليل اعتبار الإستصحاب؛ وليس فى البين إلاّ قوله -عليه السّلام- «لا تنقض اليقين بالشك» فلو كان الأصل السببى حاكماً على الأصل المسببى كان دليل الإعتبار حاكماً على نفسه. نعم: لو كان لكل من الأصل الجارى فى الشك السببى والمسببى دليل يخصه أمكن أن يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر، هذا.

والتحقيق فى حلّ الإشكال الرابع - مع ما يتلوه من الوجه الخامس- هو أن يقال: إنّ دليل الإعتبار وإن كان بحسب الصورة قضية واحدة، إلاّ أنّه ينحل إلى قضايا متعددة ويكون الملحوظ فيه طبيعة الأثر(١) فاذا فرضنا أنّ سلسلة سند الروايات تنتهى بالأخرة إلى الرواية الحاكية لقول الإمام -عليه السّلام- فدليل التعبد ينحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد السلسلة، ويكون لكل منها أثر يخصه غير الأثر المترتب على الآخر، ولا يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، بل تكون كل قضية حاكمة على غيرها؛ فانّ المخبر به بخبر «الصفار» الحاكى لقول العسكرى -عليه السّلام- فى مبدأ السلسلة لما كان حكماً شرعياً من وجوب الشيء أو حرمته وجب تصديق «الصفار» فى إخباره عن العسكرى -عليه السّلام- بمقتضى أدلة خبر العادل، فيكون وجوب

---

(١) أقول: مجرد انحلال القضيه إلى قضايا متعددة لولا ما ذكرنا، لا يجدى لرفع الإشكال، لأنّ البرهان المزبور يوجب أن يكون القضايا المتعددة عرضية لاطولية، ومع ذلك كيف يصلح الإنحلال المزبور لرفع الإشكال؟ فتدبر.

تصديق «الصفار» من الآثارالشرعية المترتبة على خبر«الصفار» فـ«الصدوق» الحاكى لقول «الصفار» قد حكى موضوعاً ذا أثر شرعى؛ فيعمّ قول «الصدوق» دليل الإعتبار ويجب تصديقه فى إخبار «الصفار» له، فيكون وجوب التصديق أثراً شرعيّاً رتّب على قول «الصدوق». ثم إنّ «المفيد» الحاكى لقول «الصدوق» قد حكى موضوعاً ذا أثر شرعى فيجب تصديقه أيضاً؛ وهكذا إلى أن ينتهى إلى قول «الشيخ» المحرز بالوجدان؛ فكل لا حق يخبر عن موضوع سابق ذى أثر، غايته أنّ الآثار تكون من سنخ واحد، ولا محذور فى ذلك إذا انتهت الآثار إلى أثر مغاير، وهو وجوب الشيء أو حرمته الذى حكاه عن الإمام -عليه السّلام- مبدأ السلسلة وهو «الصفار» فلا يلزم أن يكون الأثر المترتب على التعبد بالخبر بلحاظ نفسه ولا حكومة الدليل على نفسه (١) لما عرفت من تغاير الآثار وتغاير الحاكم والمحكوم.

أمّا الأوّل: فلأنّ أثر التعبد بكل خبر باعتبار ما يترتب عليه من وجوب التصديق فى المرتبة السابقة على التعبد به.

وأمّا الثانى: فلأنّ دليل الإعتبار اللاحق يكون حاكماً على الحكم المترتب على الموضوع السابق عليه؛ والمنشأ فى ذلك هو انحلال قضية وجوب تصديق العادل وانتهاء أخبار السلسلة إلى قول الامام -عليه السّلام- فبهذه المقدمتين يرتفع الإشكال الرابع والخامس.

---

(١) لا يخفى: أنّ طريق حل «الإشكال الثالث» وهو إثبات الموضوع بالحكم مع طريق حل «(الإشكال الرابع» وان كان أمراً واحداً، وهو انحلال القضية إلى قضايا متعددة، إلاّ أنّ حل «الإشكال الثالث» إنّما يكون بلحاظ آخر السلسلة وهو خبر «الشيخ» المحرز بالوجدان، فانّ وجوب تصديق «الشيخ» هو الذى يثبت موضوعاً آخر وهو خبر «المفيد» عن «الصدوق» وحل «الإشكال الرابع» إنّما هو بلحاظ مبدأ السلسلة وهو الراوى عن الإمام -عليه السّلام- فانّ وجوب تصديق «الصفار» هو الذى يترتب عليه الأثر غير وجوب التصديق، وهو ثبوت قول العسكرى -عليه السّلام- ثم يكون وجوب تصديق «الصفار» أثراً لإخبار «الصدوق» عنه، وهكذا إلى أن ينتهى إلى آخر السلسلة (منه).

و من ذلك يظهر: عدم الإشكال فى حكومة الأصل السببى على الأصل المسببى فانّ انحلال قوله -عليه السّلام- «لا تنقض اليقين بالشك» إلى ما لليقين والشك من الأفراد يقتضى حكومة أحد الفردين على الآخر، لا حكومته على نفسه، كحكومة أحد فردى دليل الإعتبار فيما نحن فيه على الآخر، غايته أنّ الحكومة فى باب الأصل السببى والمسببى تقتضى إخراج الأصل المسببى عن تحت قوله- عليه السّلام- «لا تنقض اليقين بالشك» وحكومة دليل الإعتبار فيما نحن فيه تقتضى إدخال فرد فى دليل الإعتبار، فانّ وجوب تصديق «الشيخ» فى إخباره عن «المفيد» يقتضى وجوب تصديق «المفيد» فى إخباره عن الصدوق(ره) فوجوب تصديق «الشيخ» يدخل فرداً تحت عموم وجوب التصديق بحيث لو لاه لما كان داخلاً فيه.

ولعلّ خفاء الفرق بين الحكومة فى الأصل السببى والمسببى وفيما نحن فيه وأنّ هناك بإخراج فرد عن العموم وفى المقام بإدخال فرد فيه، أوجب أن يضرب على عبارة الشيخ(قدس سره) فى بعض نسخ «الرسائل» ممّا كانت تتضمن تنظير المقام بالأصل السببى والمسببى.

ولا يخفى أنّ عبارة «الشيخ» فى بيان الإشكالات والأجوبة مضطربة، فانّ جملة من العبارة تتكفل الإشكال الثالث، وجملة منها تتكفل الإشكال الرابع، ولذا قد ضرب على كثير من نسخ الكتاب فى هذا المقام، وعليك بالتأمّل التام فيما ذكرناه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بآية النبأ من تقريب الإستدلال بها والإشكالات المتوجهة عليه.

وقد بقى بعض الإشكالات ولكن لايهم التعرض لها، لوضوح فسادها، فراجع فرائد الشيخ (قدس سره).

ومن جملة الآيات التى استدل بها على حجية أخبار الآحاد قوله تعالى: «فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا

إليهم لعلّهم يحـذرون» (١) وتقريب الإستدلال بها على وجه يندفع ما اورد على الإستدلال بها يتركب من امور:

الأمرالأوّل: كلمة «لعلّ» مهما تستعمل تدل على أنّ ما يتلوها يكون من العلل الغائية لما قبـلهـا (٢) سواء فى ذلك التكوينيات والتشريعيات وسواء كان ما يتلوها من الأفعال الاختيارية التى يمكن تعلق الإرادة بها أو من الموضوعات الخارجية التى لايصح أن يتعلق بها الإرادة، فانّه على جميع التقادير كلمة «لعلّ» تقتضى أن يكون ما يتلوها علة غائية لما قبلها، فاذا كان ما يتلوها من الأفعال الإختيارية التى تصلح لأن يتعلق بها الإرادة الفاعلية والآمرية كان لا محالة بحكم ما قبلها، فان كان ما قبلها واجباً يكون ما يتلوها أيضاً واجباً، وإن كان مستحباً فكذلك، فانّ جعل الفعل الاختيارى غاية للواجب أو للمستحب يلازم وجوب ذلك الفعل أو استحبابه، وإلاّ لم يكن من العلل الغائية.

وبالجملة: لا إشكال فى استفادة الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب علته الغائية إذا صح أن يتعلق الطلب بها من حيث كونها فعلاً اختيارياً قابل لتعلق الإرادة به، وفى الآية الشريفة جعل التحذر علة غائية للإنذار، ولما كان الإنذار واجباً كان التحذر أيضاً واجباً.

وسيأتى أن المراد من «التحذر» هو التحذر من حيث العمل بقول المنذر لا مجرد الخوف، فهو من الأفعال الإختيارية التى يصح أن يتعلق

---

(١) التوبة الآية ١٢٢

(٢) أقول: الذى يمكن أن يدّعى أنّ مورد استعمال هذه الكلمة أوسع من مورد الغاية، كيف وفى قوله «علك أن تركع يوماً والدهر قد رفعه» ليس كونه غاية لعدم الإهانة؟ بل هذه الكلمة فى أمثال المقام مستعملة فى مجرد إبداء الإحتمال بلا مطلوبية فى مدخوله، كما فى قولنا «لا تدخله فى بيتك لعله عدوك» ومن هنا أيضاً ظهر ما فى توهّم إشراب جهة مطلوبية فى مضمون تاليه كما لا يخفى؛ فتدبر.

التكليف بها، وإذا تأمّل الشخص فى موارد استعمال كلمة «لعلّ» يرى أنّ فى جميع الموارد ما بعدها يكون فى حكم ما قبلها من حيث الوجوب والإستحباب إن كان ما بعدها من الأفعال الإختيارية.

الأمر الثانى: المرادمن الجمع (١) فى قوله تعالى «ليتفقهوا» وفى قوله «لينذروا» وفى قوله «ليحذروا» هو الجمع الإستغراقى الأفرادى، لا المجموعى الإرتباطى، لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هوكل فردٍ فردٍ من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلفين ـعلى الوجهين فى تفسير الآيةـ وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنّه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقه كل واحد من النافرين أو المتخلفين وينذر كل واحد منهم.

وبالجملة: كما أنّ المراد من الجمع فى قوله تعالى «يحذرون» هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، كذلك المراد من الجمع فى قوله تعالى «ليتفقهوا» و «لينذروا» هو الجمع الأفرادى.

الأمر الثالث: ليس المراد من الحذر مجرد الخوف والتحذر القلبى، بل المراد منه هو التحذر الخارجي، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر وتصديق قوله والجرى على ما يقتضيه من الحركة والسكون. وليس المراد أيضاً الحذر عند حصول العلم من قول المنذر، بل مقتضى الإطلاق والعموم الإستغراقى فى قوله تعالى «لينذروا» هو وجوب الحذر مطلقاً، حصل العلم من قول المنذر أو لم

---

(١) أقول: أظنّ أنّ غرضه من هذه المقدمة دفع توهم حمل الإنذار منهم على ما يفيد العلم للمتخلفين بخيال أنّ ما يفيد العلم هو إنذار مجموعهم، لا كل واحد.

وفيه: أنّ وجوب الإنذار على كل واحد بنحو الإستغراق أيضاً لاينافى مع حمل الآية على صورة إفادة إنذارهم للعلم نظراً إلى إهمال الآية من هذه الجهة كما سيأتى؛ وحينئذٍ العمدة دفع الإهمال من هذه الجهة، وإلاّ فمجرد وجوب الإنذار على كل واحد واحد غير مفيد.

يحصل؛ غايته أنّه يجب تقييد إطلاقه بما إذا كان المنذر عدلاً، لقيام الدليل على عدم وجوب العمل بقول الفاسق، كما هو مفاد منطوق آية النبأ.

وبعد العلم بهذه الامور لا أظن يشكك أحد فى دلالة الآية الشريفة على حجية خبر العدل، فانّ مفادها بعد ضمّ الامور السابقة، هو وجوب قبول قول المنذر والحذر منه عملاً عند إخباره بما تفقه من الحكم الشرعى إذا كان المنذر عدلاً، ولا نعنى بحجية خبر الواحد إلاّ ذلك؛ فيكون مفاد الآية الشريفة مفاد سائر الأدلة الدالة على حجية قول العدل فى الأحكام.

وبما ذكرنا من تقريب الإستدلال يمكن دفع جميع ما ذكر من الإشكالات على التمسك بالآية الشريفة.

منها: انّ غاية ما تدل عليه الآية هو مطلوبية الحذر عقيب الإنذار، إلاّ أنّها ليس لها إطلاق يعمّ صورة عدم حصول العلم من قول المنذر.

وأنت خبير: بأنّه بعد ما عرفت من أنّ المراد من الجمع هو العام الإستغراق لا يبقى موقع لهذا الإشكال، فانّه أىّ إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآية بالنسبة إلى حالتى حصول العلم من قول المنذر وعدمه (١)

ومنها: انّ وجوب الحذر إنّما يكون عقيب إنذار المنذر بما تفقّه، والتفقّه عبارة عن العلم بأحكام الدين من الواجبات والمحرمات الواقعية، فلابد وأن يكون المنذر (بالفتح) عالماً بأن إنذار المنذر (بالكسر) كان بالمحرمات والواجبات الواقعية، فيختص اعتبار قول المنذر بما إذا حصل للمنذر (بالفتح) العلم بالحكم الشرعى من قوله؛ ولا يخفى أنّ هذا الإشكال وإن كان بالنتيجة يتحد مع الإشكال السابق، إلاّ أنّ طريق الإشكال يختلف، كما هو واضح.

---

(١) أقول: بعد عدم الملازمة بين العموم المزبور مع إطلاق الإنذار لا معنى لهذا الإستنتاج فى المقام، بل العمدة إثبات الإطلاق المزبور، وهو أوّل الكلام، لإمكان دعوى إهمال القضية من حيث الحال، مع فرض عموم الإنذار استغراقاً أفرادياً.

وهذا الإشكال يتلوالسابق فى الفساد، فانّ نفس الآية تدل على ما أنذر به المنذر يكون من الأحكام، لأنّ قول المنذر إذا جعل طريقاً إليها ومحرزاً لها فيجب اتباع قوله والبناء على أنّه هو الواقع، كما هو الشأن فى سائر الأدلة الدالة على اعتبار الطرق والأمارات، فانّ نتيجة دليل الإعتبار كون مؤدّى الطريق هو الواقع، لايجعل المؤدى حتى يرجع إلى التصويب (١) بل جعل الطريقية يقتضى ذلك؛ ومن هنا كانت أدلتها حاكمة على الأدلة المتكفلة للأحكام الواقعية؛ فالآية بنفسها تدل على أنّ ما أنذر به المنذر يكون من الأحكام الواقعية.

و منها: انّ الحذر إنّما يجب عقيب الإنذار(٢) والإنذار ليس مطلق الإخبار عن الحكم، بل هو الإخبار المشتمل على التخويف،والتخويف ليس من شأن الراوى، بل هو من شأن المفتي والواعظ؛ فالآية تدل على حجية قول المفتي لاقول الراوى.

وفيه: أنّ الإنذار وإن كان هو الإخبار المشتمل على التخويف، إلاّ أنّه أعم من الصراحة والضمنية (٣) فانّه يصدق الإنذار على الإخبار المتضمن للتخويف ضمناً وإن لم يصرح به المنذر، وإلاّ لم يصدق الإنذار على فتوى المفتى، فانّه ليس فى الفتوى التصريح بالتخويف، مع أن المستشكل سلّم صدق الإنذار على الفتوى، ولا فرق بين الفتوى والرواية فى أن كلّاً منهما يشتمل على

---

(١) لا يخفى ما فى العبارة من الإضطراب، ولعلّ الصحيح «لاجعل المؤدّى واقعاً» (المصحح)

(٢) أقول: صورة الشبهة غير مستقيم، لأنّ إنذار كل واحد ولو فاسقاً إنذار بالحكم الواقعي كإخباره؛ والتحذر من هذا الإنذار لا يقتضى العلم بالحكم، بل يكفى فيه حجية قوله، كما هو الشأن فى كل خبر بشيء، وحيث إنّه ينوط باطلاق الآية من حيث الحال، فيكون ذلك من تبعات الإشكال السابق، وليس إشكالاً آخر متحداً معه نتيجة؛ فتدبر.

(٣) أقول: عمدة نظر المستشكل إلى احتياج الإنذار والتخويف من شخص إلى الإلتفات بلازم تخويفه وبعنوانه، ومثل هذا المعنى لا يصدق على العامى البحث الحاكى لمسموعاته من الإمام (عليه السّلام) فتعميم التخويف إلى الصراحة والضمنية أجنبي عن جهة الإشكال، كما لا يخفى.

التخويف ضمناً، فانّ الإخبار بالوجوب يتضمن الإخبار بما يستتبع مخالفته من العقاب.

فالإنصاف: أنّ الآية لو لم تكن أظهر من آية النبأ فى الدلالة على حجية خبر العدل فلا تقصر عنها، فتأمّل جيّداً (١)

وقد استدل على حجية الخبر الواحد بآيات اخر، كآية السؤال وآية التصديق، ولكن فى دلالتها تأمّل؛ فراجع فرائد الشيخ (قدس سره).

وأمّا السنّة فهى على طوائف:

منها: الأخبار العلاجية (٢) المتكفله لبيان حكم الروايات المتعارضة من الترجيح بالأشهرية والأورعية والأوثقية وغير ذلك من المرجحات؛ ومع فقدها فالتخيير، فانّها ظاهرة الدلالة فى حجية الخبر الواحد عند عدم ابتلائه بالمعارض ووجوب الأخذ به مع عدم العلم بصدوره أو بمضمونه، لأنّ الترجيح بالأوثقية والأعدلية لايكاد يمكن إلا مع عدم العلم بالصدور والمضمون.

نعم: ليس فيها إطلاق يعمّ جميع أخبار الآحاد، لأنّ إطلاقها مسوق لبيان حكم التعارض، والقدر المتيقن دلالتها على حجية الخبر الموثوق به صدوراً أو مضموناً (٣) كما يدل على الأوّل الترجيح باشتهار الرواية بين الرواة أو

---

(١) أقول: وللتأمل فيه مجال.

(٢) راجع الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى

(٣) أقول: فى كون مطلق الوثوق قدراً متيقناً من هذه الأخبار نظر، بل الذى هو القدر المتيقن صورة عدالة الراوى بجميع طبقاته المسمى عند أرباب الحديث بـ «الصحيح الأعلائى» كما لايخفى؛ كما أنه يمكن دعوى أن «الثقة» المسئول عنه فى الروايات عن الإمام أوالواقع فى كلام الإمام (عليه السّلام) هوالعدالة لا مطلق من يتحرز عن الكذب ولو كان فاسقاً؛ و حينئذٍ استفادة حجية الخبر الموثق من مجموع هذه الروايات مشكل لولا دعوى السيرة والإجماع العملى فى مقام استنباط الأحكام على مثله؛ خصوصاً مع عدم الكفاية عندهم مجرد خبرالعادل خصوصاً بجميع طبقاته فى استنباط ما هوالمعلوم بالإجمال عندهم من الأحكام.

ولكن مع ذلك أمكن أن يقال فى الإنتقال من تعبير العدالة إلى الوثاقة: ربما يستظهر أن المناط فى الحجية

←

وثاقة الراوى وعدالته ـفانّ هذه المرجحات كلها ترجع إلى اعتبار الخبر الموثوق صدوره ـ وعلى الثانى الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة.

و منها: الأخبار الواردة فى إرجاع الأئمة ـ صلوات الله عليهم ـ بعض الصحابة إلى بعض فى أخذ الفتوى والرواية، كإرجاعه ـ عليه السّلام ـ إلى «زرارة» بقوله ـ عليه السّلام ـ «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس»(١) وأشار إلى «زرارة» وقوله ـ عليه السّلام ـ «وأمّا ما رواه زرارة عن أبى فلا يجوز ردّه»(٢) وقوله ـ عليه السّلام ـ «العمرى ثقة فما أدّى إليك عنّى فعنّى يؤدّى»(٣) وغير ذلك من الأخبار التى يستفاد منها اعتبار الخبر الموثوق به، وهى كثيرة مستفيضة.

ومنها: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والعلماء، كقوله ـ عليه السّلام ـ فى خبر الإحتجاج: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» الخبر(٤) .

ومنها: الأخبار الواردة فى الرجوع إلى كتب «بنى فضّال» (٥).

ولا إشكال فى أنّه يستفاد من المجموع اعتبار الخبر الموثوق به، بل يستفاد من بعضها أنّ الإعتماد على خبر الثقة كان مفروغاً عنه عند الصحابة مرتكزاً فى أذهانهم، ولذلك ورد فى كثير من الأخبار السؤال عن وثاقة الراوى، بحيث يظهر منها أنّ الكبرى مسلّمة والسؤال كان عن الصغرى.

هو هذه الجهة، وإن كان الموثق عند الإمام (عليه السّلام) فوق العدالة، مؤيّداً ذلك بالإرجاع إلى كتب «بنى فضال» لمحض وثاقتهم كما لا يخفى.

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث١٩

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث١٧

(٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث٤

(٤) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث٩

(٥) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث١٣

ولا يتوهّم: أنّ هذه الأخبار من أخبار الآحاد ولا يصح الإستدلال بها لمثل المسألة، فانّها لو لم تكن أغلب الطوائف متواترة معنى فلا إشكال فى أنّ مجموعها متواترة إجمالاً، للعلم بصدور بعضها عنهم (صلوات الله عليهم أجميعن).

والإنصاف: أنّ التتبع فى هذه الأخبار يوجب القطع باعتبار الخبر الموثوق به.

وأمّا الإجماع:

فقد ذكر فى تقريره وجوه: من الإجماع القولى، والعملى، وسيرة المسلمين، وطريقة العقلاء. وينبغى أوّلاً بيان الفرق بين هذه الوجوه، ثم نعقّبه بصحة الإستدلال بها، فنقول:

أمّا الإجماع القولى: فهو عبارة عن اتفاق أرباب الفتوى على الفتوى بحكم فرعى أو اصولى. وطريق إحراز ذلك إنّما يكون من تتبع أقوالهم فى كتبهم و رسائلهم.

وأمّا الإجماع العملى: فهو عبارة عن عمل المجتهدين فى المسألة الاصولية، بحيث يستندون إليها فى مقام الإستنباط ويعتمدون عليها عند الفتوى، كإجماعهم على التمسك بالإستصحاب فى أبواب الفقه، سواءأجمعوا على الفتوى بحجيته أيضاً، أو كان مجرد الإجماع على الإستناد إليه فى مقام الإستنباط؛ غايته أنّه فى صورة الإجماع على الفتوى يجتمع الإجماع القولى والعملى. فالإجماع العملى لا يكون إلاّ فى المسائل الاصولية التى تقع فى طريق الإستنباط، ولا معنى للإجماع العملى فى المسائل الفرعية، لاشتراك المجتهد فى العمل بها مع غيره؛ وليس العمل فى المسألة الفرعية من مختصات المجتهد بما أنه مجتهد؛ والإجماع الذى يكون من الأدلة إنّما هو إجماع المجتهدين بما أنّهم مجتهدون؛ فالإجماع العملى لايكاد يتحقق فى المسائل الفرعية، بل يختص بالمسائل الاصولية.

وأمّا السيرة: فهى عبارة عن عمل المسلمين بما أنّهم مسلمون وملتزمون بأحكام الشريعة؛ ولا إشكال فى كشفها عن رضاء صاحب الشريعة إذا علم استمرارها إلى ذلك الزمان، إذ من المستبعد جداً بل من المحال عادة استقرار سيرة المسلمين واستمرار عملهم على الشيء من عند أنفسهم من دون أن يكون ذلك بأمر الشارع ودستوره؛ ولو سلّم أنّه يمكن تحقق السيرة بلا أمر منه، فلا أقل من أنّها تكشف عن رضاه، وإلاّ كان عليه الردع إظهاراً للحق وإزاحة للباطل.

نعم: يعتبرفى حجية السيرة أن تكون من الملتزمين بالشريعة والمتدينين بها، فلا عبرة بسيرة العوام الذين لا يبالون بمخالفة آداب الشريعة ويصغون إلى كل ناعق، لوضوح أنّ سيرتهم لا تكشف عن رضا المعصوم، لعدم ارتداعهم بردعه.

وأمّا طريقة العقلاء:(١) فهى عبارة عن استمرار عمل العقلاء بما هم عقلاء على شيء سواء انتحلوا إلى ملّة ودين أولم ينتحلوا، ومنهم المسلمون، وسواء كان ما استمرت عليه طريقتهم من المسائل الاصولية أو من المسائل الفقهية. وقد يعبّر عن الطريقة العقلائية ببناء العرف، والمراد منه العرف العام، كما يقال: إنّ بناء العرف فى المعاملة الكذائية على كذا، وليس بناء العرف شيئاً يقابل الطريقة العقلائية. ولا إشكال أيضاً فى اعتبار الطريقة العقلائية وصحة التمسك بها، فانّ مبدأ الطريقة العقلائية لا يخلو: إمّا أن يكون لقهر قاهر وجبر سلطان جائر قهر جميع عقلاء عصره على تلك الطريقة واتخذها العقلاء فى الزمان المتأخر طريقة لهم واستمرت إلى أن صارت من مرتكزاتهم، وإمّا أن يكون مبدئها أمر نبيّ من الأنبياء بها فى عصر حتى استمرت، وإمّا أن

(١) أقول: قد نقّحنا المقام فى طى كلامه فى تقريب الآيات الناهية للمنع عن العمل بالظن فى أوّل المسألة؛ فراجع.

تكون ناشئة عن فطرتهم المرتكزة فى أذهانهم حسب ماأودعها الله تعالى فى طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظاً للنظام.

ولا يخفى بعد الوجه الأوّل بل استحالته عادةً، وكذا الوجه الثانى؛ فالمتعين هو الوجه الثالث؛ ولكن على جميع الوجوه الثلاث يصح الإعتماد عليها والإتكال بها، فانّها إذا كانت مستمرة إلى زمان الشارع وكانت بمنظر منه ومسمع وكان متمكناً من ردعهم، ومع هذا لم يردع عنها فلا محالة يكشف كشفاً قطعياً عن رضاء صاحب الشرع بالطريقة، وإلاّ لردع عنها كما ردع عن كثيرمن بنائات الجاهلية، ولو كان قد ردع عنها لنقل إلينا لتوفّر الدواعى إلى نقله.

و من ذلك يظهر: أنّه لايحتاج فى اعتبار الطريقة العقلائية إلى إمضاء صاحب الشرع لها والتصريح باعتبارها، بل يكفى عدم الردع عنها، فانّ عدم الردع عنها مع التمكن منه يلازم الرضاء بها وإن لم يصرح بالإمضاء.

نعم: لا يبعد الحاجة إلى الإمضاء فى باب المعاملات (١) لأنّها من الامور الإعتبارية التى تتوقف صحتها على اعتبارها؛ ولو كان المعتبر غير الشارع فلابد من إمضاء ذلك ولوبالعموم أوالإطلاق. وتظهر الثمرة فى المعاملات المستحدثة التى لم تكن فى زمان الشارع كالمعاملة المعروفة فى هذا الزمان بـ«البيمة» فانّها إذا لم تندرج فى عموم «أحلّ الله» و «أوفوا بالعقود» ونحو ذلك، فلا يجوز ترتيب آثار الصحة عليها.

و إذ قد عرفت الفرق بين هذه الوجوه الأربعة فى تقرير الإجماع

فاعلم: أنّه يصح التمسك بالإجماع القولى المحكى عن الشيخ

---

(١) أقول: لا فرق فى المقامين بعد تسليم أنّ عدم ردعه عنهم يكشف عن رضائه بعملهم، كما أنّ هذا الكشف أيضاً فى صورة وجود المعاملة فى زمانه وكونها بمرئى منه (عليه السّلام) ومسمعه، وعدم مانع خارجى عن ردعه، فانّ ذلك يلازم الإمضاء الكاشف عن أنّ اعتبار الشارع أيضاً على وفق اعتبارهم، كما لا يخفى.

(قدس سره) على اعتبار حجية خبر الثقة إذا فرض أنّه يكشف كشفاً قطعياً عن رأى المعصوم (عليه السّلام) وعن وجود دليل معتبر عند الكل، وإلاّ فلا عبرة به.

وأمّا الإجماع العملى: فهو وإن كان متحققاً فى المقام، لما عرفت فى صدر المبحث من حصول الإتفاق على التمسك بما فى الكتب المعتبرة من الأخبار، إلاّ أنّه لا يصح التمسك للمقام بمثل هذا الإجماع العملى والإعتماد عليه، لما تقدم من اختلاف مشرب المجمعين فى ذلك، فانّ بعضهم يعمل بها لكونها مقطوعة الصدور فى نظره، وبعضهم يعمل بها لكونها تفيد الظن مع بنائه على حجية مطلق الظن بدليل الإنسداد، وبعضهم يعمل بها لكونها ممّا قام الدليل على اعتبارها؛ فالإجماع العملى فى المقام يكون من الإجماع التقييدى الذى لاعبرة به فى شىء من المقامات.

وأمّا سيرة المسلمين: فلا إشكال فى حجيتها والإعتماد عليها، لكن إذا كان الذى قامت السيرة عليه من الامورات التوقيفية التى من شأنها أن تتلقى من الشارع، فانّها تكشف لامحالة عن الجعل الشرعى فيما قامت السيرة عليه. وأمّا فى الامورات الغيرالتوقيفية التى كانت تنالهايدالعرف والعقلاء قبل الشرع، فمن المحتمل قريباً رجوع سيرة المسلمين إلى طريقة العقلاء. ولكن ذلك لا يضرّ جواز الإستدلال بها، فانّه كما أنّ استمرار طريقة العقلاء يكشف عن رضاء صاحب الشرع بها، كذلك سيرة المسلمين تكشف عن ذلك، غايته أنّه فى مورد اجتماع السيرة والطريقة تكونان من قبيل تعدد الدليل على أمر واحد وذلك لا يضرّ بصحة الاستدلال بعمل واحد منهما، ولا إشكال فى قيام سيرة المسلمين على العمل بخبر الثقة واستمرارها إلى زمان الأئمة (صلوات الله عليهم) فتكون السيرة من جملة الأدلة الدالة على حجية خبر الثقة.

وأمّا طريقة العقلاء: فهى عمدة أدلة الباب، بحيث لو فرض أنّه كان سبيل إلى المناقشة فى بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة فى الطريقة العقلائية القائمة على الإعتماد بخبر الثقة والإتكال عليه فى محاوراتهم، بل على

ذلك يدور رحىٰ نظامهم.

و يمكن أن يكون ماورد من الأخبار المتكفلة لبيان جواز العمل بخبرالثقة من الطوائف المتقدمة كلها إمضاء لما عليه بناء العقلاء وليست فى مقام تأسيس جواز العمل به، لما تقدم من أنّه ليس للشارع فى تبليغ أو امره طريق خاص، بل طريق تبليغها هو الطريق الجارى بين الموالى والعبيد العرفية من دون أن يكون له طريق مخترع؛ وحال الخبر الموثوق به عند الموالى والعبيد حال العلم فى جوازالركون إليه والإلزام والإلتزام به فى مقام المخاصمة والمحاجّة.

و منه يظهر: أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، حتى يتوهّم أنّهاتكفى للردع عن الطريقة العقلائية، لأنّ العمل بخبر الثقة فى طريقة العقلاء ليس من العمل بماوراء العلم، بل هو من أفراد العمل بالعلم (١) لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم، فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً، فلا تصلح لأن تكون الآيات الناهية عن العمل بماوراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص، بل لابد من تشديد النكير على العمل به، كما شدّد النكير على العمل بالقياس، لاشتراك العمل بالقياس مع العمل بخبر الثقة فى كونه ممّا استقرت عليه طريقة العقلاء وطبعت عليهم جبلّتهم.

والإنصاف: أنّ التأمّل فى طريقة العقلاء يوجب القطع بخروج الإعتماد على خبر الثقه عن الإعتماد بالظن؛ فما سلكه الشيخ (قدس سره) فى وجه عدم كون الآيات الناهية عن العمل بماوراء العلم رادعة عن العمل بخبرالثقة تبعيد للمسافة بلا ملزم، مع أنّ ما أفاده لا يخلو عن المناقشة؛ فراجع.

* * *

(١) أقول: قد تقدم منّا بعض الكلام فيه؛ فراجع.

وأمّا العقل:

فقد ذكر فى تقريره وجوه:

الوجه الأوّل:

ما أفاده الشيخ (قدس سره) واعتمد عليه سابقاً (عندالبحث عن حجية كلام اللغوى) وهو ترتيب مقدمات الإنسداد الصغير فى خصوص الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب لاستنتاج حجية الظن بالصدور.

وينبغى أوّلاً بيان المراد من «الإنسداد الصغير» ثم نعقّبه بما افيد فى المقام.

فنقول: قد تقدم أنّ استفادة الحكم الشرعى من الخبر يتوقف على امور: الأوّل: العلم بصدور الخبر. الثانى: العلم بجهة صدوره من كونها لبيان حكم الله الواقعى لا للتقية ونحوها. الثالث: كون الخبر ظاهراً فى المعنى المنطبق عليه. الرابع: حجية الظهور و وجوب العمل على طبقه.

فهذه الامور لابد من إثباتها فى مقام استنباط الحكم الشرعى من الرواية وإقامة الدليل على كل واحد منها، وإذا اختل أحدها يختل الإستنباط؛ فان قام الدليل بالخصوص على كل واحد منها فهو، وإن لم يقم الدليل على شيء منها وانسد طريق إثباتها، فلابد حينئذٍ من جريان مقدمات الإنسداد لإثبات حجية مطلق الظن بالحكم الشرعى، للعلم بثبوت الأحكام فى الشريعة ولا يجوز إهمالها وترك التعرض لها- إلى آخر المقدمات الآتية فى باب الإنسداد- وقد جرى الإصطلاح على التعبير عن ذلك بالإنسداد الكبير.

وإن قام الدليل على إثبات بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الراوية دون بعض، كما لو فرض أنّه قام الدليل على الصدور وجهة الصدور وإرادة الظهور، ولكن لم يمكن تشخيص الظهور وتوقف على الرجوع إلى كلام

اللغوى فى تعيين أنّ اللفظ الكذائى كلفظ «الصعيد» مثلاً موضوع للمعنى الكذائى ولم يقم دليل بالخصوص على اعتبار قوله، فاعتبار الظن الحاصل من كلام اللغوى وعدمه مبنىّ على صحة جريان مقدمات الإنسداد فى خصوص معانى الألفاظ لاستنتاج حجية الظن الحاصل من كلام اللغوى فى معنى اللفظ ـوإن لم يحصل الظن بالحكم الشرعى من قولهـ وقد جرى الإصطلاح على التعبير عن ذلك بالإنسداد الصغير.

وحاصل الفرق بين الإنسداد الكبير والإنسداد الصغير: هو أنّ مقدمات الإنسداد الكبير إنّما تجرى فى نفس الأحكام ليستنتج منها حجية مطلق الظن فيها، وأمّا مقدمات الإنسداد الصغير(١) فهى إنّما تجرى فى بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الرواية من إحدى الجهات الأربع المتقدمة ليستنتج منها حجية مطلق الظنّ فى خصوص الجهة التى انسد باب العلم فيها.

وفى صحة جريان مقدمات الإنسداد الصغير مطلقاً فى أىّ جهة من هذه الجهات الأربع، أو عدم صحته مطلقاً، أو التفصيل بين الجهات، فأىّ جهة توقّف العلم بأصل ثبوت الحكم على العلم بها لا يصح جريان مقدمات الإنسداد الصغير فيها بل لابد إمّا من إقامة الدليل بالخصوص على إثباتها وإمّا من جريان مقدمات الإنسداد الكبير لاثبات حجية مطلق الظن بالحكم الشرعى، وأىّ جهة توقف تشخيص الحكم وتعيينه على العلم بها من دون أن يكون لها دخل فى أصل العلم بالحكم فان لم يقم دليل بالخصوص عليها تجرى

---

(١) أقول: ميزان الكبر والصغر فى باب الإنسداد كبر دائرة العلم الإجمالى وصغره بنحو لا يلزم محذور فى ترك العمل فى هذه الدائرة لولا العلم المخصوص بها من ناحية العلم الكبير، وإلا فمجرد العلم بالحكم بنحو الكلية الذى هو موضوع الإنسداد الكبير لا يتوقف على العلم بصدور روايته، كيف والعامى البالغ العالم بحكمه وبمحذور الخروج عن الدين غير ملتفت بروايته وصدوره! نعم: ليس العلم بالحكم بنحوالكلى بنحولولا العلم بصدور الروايات لا يلزم من ترك العمل فيها محذور خروجه عن الدين؛ وبذلك تمتاز عن العلم فى دائرة ظواهر جملة من الألفاظ المخصوصة؛ وحينئذٍ فعمدة الميزان ذلك؛ فتدبر.

فيها مقدمات الإنسداد الصغير.

و توضيح ذلك: هوأنّ بعض هذه الجهات ممّايتوقف عليها العلم بأصل الحكم ـ كجهة الصدور ـ فانّه لو لا إثبات صدور الرواية لا يكاد يحصل العلم بالحكم لا بجنسه ولا بفصله موضوعاً ومتعلقاً، ففى مثل ذلك لابد إمّا من قيام الدليل على الصدور، وإمّا من جريان مقدمات الانسداد الكبير بالنسبة إلى أصل الأحكام. وبعضها الآخر ممّا لا يتوقف عليها العلم بأصل الحكم بل كان لها دخل فى تشخيص الحكم و تعيينه من حيث الموضوع أوالمتعلق كالظهور ـ فانّ العلم بأصل الحكم لا يتوقف على العلم بالظهور عندالعلم بالصدور وجهة الصدور وإرادة الظهور، بل تشخيص الحكم يتوقف على ذلك إذا كان الإجمال فى ناحية الموضوع أو المتعلق؛ مثلاً فى قوله تعالى: «فتيمّموا صعيداً طيّباً» متعلق الجهل هو خصوص «الصعيد» من أجل تردده بين مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص، والجهل بمعنى «الصعيد» لا يضرّ العلم بأصل الحكم، لأنّ المكلف يعلم بأنّه مكلف بما تضمنته الآية الشريفة من الحكم؛ ففى هذه الجهة إن لم يقم دليل بالخصوص على حجية قول اللغوى فى تعيين معنى «الصعيد» تجرى فيها مقدمات الإنسداد الصغير، ولا تصل النوبة إلى مقدمات الإنسداد الكبير، لأنّهاإنّما تجرى بالنسبة إلى نفس الحكم، والمفروض حصول العلم بالحكم فى مورد الكلام.

فلابد من جريان مقدمات الإنسداد الصغير لإثبات حجية مطلق الظنّ بالجهة التى انسد باب العلم فيها.

و كان شيخنا الاستاد (مدظله) فى الدورة السابقة يميل إلى هذا التفصيل، بل كان يقوّيه؛ وعليه بنى حجية الظن الحاصل من قول اللغوى فى تعيين مداليل الألفاظ بعد ما كان يمنع عنه، كما تقدم بيانه.

وعلى كل حال: المقصود من الوجه الأوّل (من وجوه تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد) هو إجراء مقدمات الإنسداد بالنسبة إلى خصوص

جهة الصدور لإثبات حجية مطلق الظنّ به(١) وبيانه: هو أنّه لا إشكال في أنّا نعلم إجمالاً بصدور كثير من الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولا سبيل إلى منع العلم الإجمالي بذلك، فانّ من تتبع حال الرواة وكيفية اهتمامهم في ضبط الأخبار وأخذها من الكتب المعتبرة يعلم علماً وجدانياً بصدور كثير منها عن الأئمة (صلوات الله عليهم) ولا إشكال أيضاً بأنّا مكلّفون بما تضمنته هذه الأخبار من الأحكام الشرعية، فلا يجوز إهمالها. ولا يجب الإحتياط فيها لعدم إمكانه أو تعسّره، ولا يجوز أيضاً الرجوع إلى الاصول العملية لمنافاتها للعلم الإجمالي ـعلى ما سيأتي بيانه في مقدمات الإنسدادـ فلابد حينئذٍ من الأخذ بمظنون الصدور فقط، أو مع مشكوك الصدور، أو مع الموهوم أيضاً، حسب اختلاف مراتب العلم الإجمالي ـعلى ما سيأتي تفصيلهـ هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه.

و لكن يرد عليه:

أوّلاً: انّ العلم الإجمالي بالأحكام لا ينحصر أطرافه في ما بأيدينا من الأخبار، بل الأمارات الظنية ـكالشهرة والإجماع المنقول والأولوية الظنيةـ أيضاً من أطراف العلم الإجمالي، بل دائرة العلم الإجمالي أوسع من ذلك أيضاً، فانّ العلم الإجمالي بثبوت الأحكام في الشريعة يقتضي أن تكون جميع الوقايع المشتبهة (من المظنونة والمشكوكة والموهومة) من أطرافه، فيكون للعلم الإجمالي مراتب ثلاث: الاولى: العلم الإجمالي بثبوت الأحكام فيما بأيدينا من الأخبار. الثانية: العلم الإجمالي بثبوت الأحكام فيما بين الأخبار والأمارات الظنية. الثالثة: العلم الإجمالي بثبوت الأحكام في مجموع الوقايع المشتبهة، وهذه المرتبة

---

(١) أقول: كلامه السابق يقتضي أن يكون الإنسداد الجاري في المقام هو الإنسداد الكبير، ومن فحاوى كلماته الآتية بل صريح بعضها يقتضي كونه من الإنسداد الصغير؛ فيتدبر فيها صدراً وذيلاً، لعلّك تعرف المرام وتدفع بها التهافت في المقام.

أوسع من الثانية، والثانية أوسع من الاولى.

و مقتضى العلم الإجمالى فى المرتبة الثالثة وإن كان هو الإحتياط فى جميع الوقايع المشتبهة (مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها) إلاّ أنّه ينحل بالعلم الإجمالى فى المرتبة الثانية، لأنّ المعلوم بالإجمال بين الوقايع المشتبهة لايزيد قدراً عن المعلوم بالإجمال بين جميع الأمارات الظنية. والذى يدلّك على ذلك، هو أنّه لو عزلنا طائفة من الأمارات الظنية بقدر المعلوم بالإجمال بينها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال فيها عليها ثم ضممنا الوقايع المشتبهة إلى الباقى من الأمارات الظنية لم يكن لنا علم إجمالى بتكليف بين الوقايع المشتبهة مع الباقى من الأمارات.

مثلاً لو فرضنا: أنّ المتيقن من المعلوم بالإجمال بين الأمارات الظنية مآت من الأحكام، وعزلنا بذلك المقدار منها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على المعزول، فلا يبقى العلم الإجمالى فيما بقى من الأمارات الظنية، ولو ضممنا إلى الباقى الوقايع المشكوكة لا يحصل لنا العلم الإجمالى بثبوت حكم فيما بين بقية الأمارات الظنية والوقايع المشكوكة، لأنّ نفس بقية الأمارات ليس فيها علم إجمالى ، فضمّ الوقايع المشكوكة لا يؤثّر فى حصول العلم، لأنّ الشك لا ينقلب عن كونه شكاً، فلا يعقل أن يكون ضمّ الشك إلى الظن موجباً لحدوث العلم الإجمالى، وهذا أقوى شاهد على أنّ العلم الإجمالى الوسيع الذى يكون منشأ العلم بثبوت التكاليف فى الشريعة ينحل ببركة العلم الإجمالى بثبوت التكاليف فيما بين الأمارات الظنية المتوسط بين ذلك وبين العلم الإجمالى بثبوت التكاليف فى خصوص الأخبار المودعة فى الكتب.

فان قلت: العلم الإجمالى المتوسط أيضاً ينحل بالعلم الإجمالى الصغير الذى يكون أطرافه خصوص الأخبار، لأنّه لا يعلم بثبوت التكاليف أزيد ممّا فى بين الأخبار، فلا أثر للعلم الإجمالى المتوسط.

قلت: هذه الدعوى ممّا يكذّبها الوجدان، بداهة أنّ الأمارات الظنية

ما عدا الأخبار لولم تكن بنفسها متعلقة للعلم الإجمالى فلا أقل من كونها من أطراف العلم الإجمالى، لأنّ متعلق الإجمالى هو المجموع من الأخبار ومن بقية الأمارات الظنية؛ وهذا لا ينافى أن تختص الأخبار بعلم إجمالى آخر فيما بينها. وليس العلم الإجمالى فى المجموع مستنداً إلى العلم الإجمالى فى الأخبار لينحل العلم الإجمالى فيه بالعلم الإجمالى فيها.

والشاهد على ذلك (١) هو أنّه لو عزلنا طائفة من الأخبار بقدر المتيقن من الأحكام المعلوم بالإجمال فيما بينهما بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال فيها على المعزول منها، فلا يبقى العلم الإجمالى فى بقية الأخبار؛ ولو ضممنا إلى البقية سائر الأمارات الظنية كان العلم الإجمالى بثبوت التكاليف بين بقية الأخبار والأمارات الظنية بحاله؛ وإنكار ذلك يكون مكابرة واضحة.

فان قلت: إنّ ذلك يقتضى أن يكون متعلق العلم الإجمالى نفس الأمارات الظنية فقط، لا أنّها من أطراف العلم الإجمالى، لأنّ المفروض أنّ فى بقية الأخبار المنضمة إليها ليس علم بالتكليف، لانحلاله بسبب عزل طائفة منها؛ فضمّها إلى الأمارات يكون من قبيل ضمّ الحجر فى جانب الإنسان لا يؤثّر فى حصول العلم الإجمالى، فالعلم الإجمالى الحاصل لابد وأن يكون فى خصوص الأمارات الظنية.

قلت: أوّلاً: دعوى العلم الإجمالى فى خصوص الأمارات الظنية ليست ببعيد، لأنّ من تراكم الظنون يحصل العلم الإجمالى بخلاف تراكم الشكوك .

---

(١) أقول: فى فرض العلم الإجمالى بين الأمارات الظنية وبقية الأخبار بعد عزل جملة منها إنما يوجب الإحتياط فى الجميع لوكان المعلوم بالإجمال فى المظنونات وبقية الأخبار غير المعلوم بالإجمال فى مجموع الأخبار، وإلاّ فمع احتمال اتحادهما لا يقتضى مثل هذا الفرض الإحتياط فى جميع الأخبار والأمارات الظنية، بل العقل يحكم بالتخيير بين الأخذ بالأخبار تماماً أو الأخذ بالمظنونات وبقية الأخبار، لأنّه بكل واحد من الأخذين لا يبقى محذور، بل يقطع بالفراغ عما علم، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال بين المجموع عليه، كما لا يخفى؛ فتدبر كى لايحتاج إلى التمثيل بشرقية ولا غربية.

و ثانياً: انّه قديكون الشيء بنفسه ليس مورداً للعلم الإجمالى، إلاّ أنّ ضمّه إلى بعض أطراف المعلوم بالإجمال يوجب حصول العلم الإجمالى، مثلاً لو كان إنائات ثلاث فى الجانب الشرقى من الدار، وإنائات ثلاث اخرى فى الجانب الغربى، وعلم إجمالاً بأنّه أصاب أحد الإنائات فى الشرقية قطرة من الدم، وعلم إجمالاً أيضاً أنّه زمان وقوع تلك القطرة وقعت قطرة اخرى من الدم، إمّا فى أحد الإنائات الشرقية غير ما وقعت فيه تلك القطرة، وإمّا فى أحد الإنائات الغربية؛ ففى الفرض الإنائات الغربية ليست ممّا تعلق العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما، لاحتمال أن تكون كلتا القطرتين وقعتا فى الإنائات الشرقية، ولكن ضمّ الإنائات الغربية إلى الإنائات الشرقية يوجب زيادة فى أطراف المعلوم الإجمالى، ولوبعد عزل ما يوجب انحلال العلم الإجمالى فى الإنائات الشرقية، فتكون الإنائات الستّ كلها من أطراف العلم الإجمالى؛ فإنّه لو عزلنا أحد الإنائات الشرقية، فالعلم الاجمالى الذى كان بنجاسة أحدهما بسبب وقوع أحد القطرتين فى خصوص أحدهما ينحل لا محالة، لأنّه لا يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين الباقين، كما لا يعلم بنجاسة أحد الإنائات الغربية، ولكن من ضمّ الإنائات الغربية إلى الإنائين الباقين فى طرف الشرق يحصل العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما، وحال الأمارات الظنية مع بقية الأخبار بعد عزل طائفة منها حال الإنائات بعينه؛ وعليه تكون الأمارات الظنية من أطراف العلم الإجمالى وحالها حال الأخبار.

إلاّ أن يدّعى أنّه من أوّل الأمر ليست الأمارات من أطراف العلم الإجمالى، وليس لنا علم بثبوت التكليف فى الأخبار وعلم بثبوت التكاليف فى الأعم من الأخبار والأمارات الظنية، فانّه على هذا تكون الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالى. ولكن عهدة هذه الدعوى على مدّعيها.

فان قلت: سلّمنا كون الأمارات من أطراف العلم الإجمالى الحاصل بين بقية الأخبار ـ بعدعزل طائفة منها ـ و بينها، ولكن لما كانت بقية الأخبار من

أطراف علم إجمالى آخر ـوهو العلم الإجمالى بثبوت التكاليف فى خصوص الأخبارـ فقد تنجز التكليف بها بذلك العلم الاجمالى، فلا يبقى أثر للعلم الإجمالى الحاصل بينها وبين الأمارات الظنية، لأنّ بعض أطرافه قد تنجز التكليف به بمنجز آخر؛ وقد ذكرنا فى محله: أنّه لو تنجز التكليف بأحد أطراف العلم الإجمالى بمنجز آخر غير العلم الإجمالى فالطرف الآخر لا يجب الإجتناب عنه، لأنّ الشبهة فيه تكون بدوية؛ كما لو علم بنجاسة أحد الإنائين ثم علم بوقوع قطرة من الدم إمّا فى أحد الإنائين وإمّا فى الإناء الثالث، فالإناء الثالث لايجب الإجتناب عنه وتجرى فيه أصالة الطهارة بلا معارض؛ وحال الأمارات الظنية حال الإناء الثالث.

قلت: ذلك إنّما يكون إذا كان المعلوم بالإجمال فى أحدالعلمين متأخراً زماناً عن المعلوم بالإجمال فى العلم الآخر ـكما فى المثال ـ حيث فرض أنّ وقوع القطرة الثانية من الدم المرددة بين كونها فى أحدالإنائين أوفى الإناء الثالث كان بعد نجاسة أحد الإنائين، من غير فرق بين تقارن نفس العلمين أو فى سبق أحدهما الآخر يكون معلومة متأخراً(١) ولو كان السابق، فانّ العبرة إنّما هو فى تقدم المعلوم وتأخره، لا فى تقدم العلم وتأخره.

وأمّالوكان المعلومين بالإجمال حدثا فى زمان واحد، فلا وجه لانحلال أحد العلمين بالآخر. بل تكون جميع أطراف العلمين فى عرض واحد ويجب الإجتناب عن الجميع. وقد ذكرنا تفصيل ذلك فى «الجزء الرابع» وما نحن فيه من القسم الثانى، لأنّ ثبوت الأحكام فى الأخبار ليس أسبق فى الزمان عن ثبوت الأحكام فى الأمارات، فالأخبار والأمارات تكون فى عرض واحد طرفاً للعلم الإجمالى، وذلك واضح.

وثانياً: سلّمنا أنّ الأمارات الظنية ليست من أطراف العلم الإجمالى،

---

(١) كذا فى نسخة الأصل، والصحيح: «بعد كون معلومه متأخراً» (المصحح).

ولكن وجوب الأخذ بما فى أيدينا من الأخبار إنّما هو لأجل ما تضمنتها من الأحكام الواقعية لا بما هى هى، فالمتعين هو الأخذ بكل ما يظن أنّ مضمونه حكم الله الواقعى لا خصوص ما يظن بصدوره من الأخبار، لأنّ الأخذ بمظنون الصدور إنّما هو لاستلزامه الظن بالمضمون غالباً؛ ومقتضى ذلك هو اعتبار الظن بالحكم سواء حصل من الظن بالصدور أو من الشهرة والإجماع المنقول (١)

وثالثاً: أقصى ما يقتضيه هذا الدليل هو الأخذ بمظنون الصدور من الأخبار من باب التبعيض فى الإحتياط، لأنّ العلم الإجمالى كان يقتضى الأخذ بجميع ما فى الكتب من الأخبار، ولمكان لزوم العسر والحرج وجب التبعيض فى الإحتياط والأخذ بخصوص مظنون الصدور؛ والرواية التى كان العمل بها من باب الإحتياط لا تكون حجة شرعية بحيث تنهض لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات (٢) والمدّعى هو كون مظنون الصدور حجة شرعية.

وهذا الإشكال يتوجه فى الإنسداد الكبير أيضاً، كما سيأتى. ولكن سنحرّر (إن شاء الله تعالى) أنّ نتيجة مقدمات الإنسداد لو كانت هى التبعيض فى الإحتياط كان الإشكال وارداً، وأمّا لو كانت النتيجة هى جعل الشارع مظنون الصدور فى المقام ومطلق الظن فى الإنسداد الكبير طريقاً للوصول إلى أحكامه ـ كما هو معنى الكشف ـ فلا محالة يترتب على مظنون الصدور أو مطلق الظن جميع ما يترتب على الحجة من نهوضها للتخصيص والتقييد وغير ذلك، فانتظر

---

(١) أقول: بعد اختصاص العلم فى خصوص الأخبار فقط الذى يحكم به العقل هو الأخذ بمضمون الأخبار، لا بمضمون بقية الأمارات الظنية؛ فتدبر.

(٢) أقول: لازم العلم فى الأخبار المثبتة خروج العمومات النافية عن الحجية، ولازمه إجراء حكم التخصيص والتقييد عليها. نعم: فى الأخبار النافية مع العمومات المثبتة مقتضى المختار هو العكس؛ ولكن حيث مختاره من عدم جريان الاصول المثبتة أيضاً فى أطراف العلم الإجمالى بنفى التكليف يجرى الكلام السابق فيها أيضاً.

تفصيل ذلك.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ مقدمات الإنسداد الصغير لا تنتج اعتبار الظن بالصدور، بل أقصى ما تقتضيه هو اعتبار الظن بالمضمون، هذا.

ولكن يمكن تقريب مقدمات الإنسداد الصغير بوجه آخر تنتج اعتبار الظن بالصدور، مع سلامته عما اورد على الوجه الأوّل.

بيانه: هو أنّه نعلم بصدور غالب الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولا إشكال فى أنّه يجب الأخذ بما صدر عنهم (صلوات الله عليهم) من الأخبار، لا من حيث أنّها تتضمن الأحكام الواقعية ليرجع إلى الوجه الأوّل، بل من حيث إنّ نفس الأخبار الصادرة عنهم أحكام ظاهرية من جهة وقوعها فى طريق إحراز الواقعيات بعد فرض جريان الاصول اللفظية والجهتية فيها؛ وحيث لم يمكن لنا تحصيل العلم بالأخبار الصادرة عنهم، فلابد من التنزل إلى الظن والأخذ بمظنون الصدور. ولا يرد على هذا التقريب شىء ممّا ذكر فى التقريب السابق، فانّ الإشكالات المتقدمة كانت مبتنية على أنّ وجوب العمل بالأخبار من باب أنّها تتضمن الأحكام الواقعية، فكان يرد عليه: أنّ متعلق العلم بالأحكام الواقعية لايختص بالأخبار، بل الأمارات الظنية أيضاً من أطراف العلم الإجمالى، فلابد من العمل بكل ما يظن أنّه حكم الله الواقعى لاخصوص مظنون الصدور من الأخبار، إلى آخر الإشكالات المتقدمة.

وأمّا هذا التقريب: فهو مبنىّ على وجوب العمل بنفس الأخبار الصادرة من حيث إنّها أخبار لكونها أحكاماً ظاهرية، فلا تكون سائر الأمارات من أطراف هذا العلم الإجمالى، لأنّ الأمارات الظنية التى لم يقم دليل على اعتبارها ليست أحكاماً ظاهرية، فدائرة العلم الإجمالى يتخصص بالأخبار، ونتيجته هى الأخذ بمظنون الصدور عند تعذر تحصيل العلم التفصيلى بما صدر وعدم وجوب الإحتياط فى الجميع، بل مقتضى العلم بصدور غالب ما فى الكتب من الأخبار هو انحلال العلم الإجمالى بوجود التكاليف بين الأخبار

والأمارات، لأنّ ما صدر عنهم (عليهم السّلام) يكون بقدر المعلوم بالإجمال من التكاليف بين الأخبار والأمارات، فترتفع الإشكالات المتقدمة على التقريب السابق بحذافيرها.

نعم: الإشكال الأخير مشترك الورود، وهو أنّ ذلك لا يقتضي حجية مظنون الصدور بحيث يكون مخصصاً ومقيداً للعموم والإطلاق، إلاّ إذا قلنا بالكشف.

وتقريب مقدمات الإنسداد الصغير على هذا الوجه يقرب ممّا سيأتى من المحقق «صاحب الحاشيه» وأخيه «صاحب الفصول» من تقريب مقدمات الإنسداد الكبير على وجه ينتج خصوص الظن بالطريق لا الظن بالحكم، وإن كان بين ما ذكرناه فى المقام وما ذكراه فى ذلك المقام فرق، وهو أنّ الغرض من ترتيب مقدمات الإنسداد فى المقام إنّما هو تعيين موضوع الطريق ومصداقه بعدالعلم بأنّ ما صدر عنهم (صلوات الله عليهم) يكون طريقاً، وأمّا مقصودهما من ترتيب مقدمات الإنسداد فى ذلك المقام هو اعتبار الظن فى طريقية الطريق وتعيين ما جعله الشارع طريقاً، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ ما ذكرناه من التقريب وإن كان يسلم عن كثير من الإشكالات المتقدمة، إلاّ أنّه يرد عليه: أنّ وجوب العمل بالأحكام الظاهرية إنّما هو لأجل كونها موصلة إلى الأحكام الواقعية ومحرزة لها، لاأنّها أحكام فى مقابل الأحكام الواقعية؛ فالعبرة إنّما تكون بامتثال الأحكام الواقعية؛ ووجوب العمل بالأخبار إنّما هو لأجل كونها من الطرق الموصلة إليها، فلو فرض الوصول إليها من طريق آخر غير الأخبار كان مجزياً، ونتيجة ذلك بعد تعذّر العلم بها وعدم وجوب الإحتياط هى التنزل إلى الظن بها، لا الظن بالصدور ـ كما افيد فى المقام ـ ولا الظن بالطريق، كما أفاده «المحقق» وأخوه فى ذلك المقام.

وبالجملة: عمدة مقدمات دليل الإنسداد الصغير والكبير هو عدم جواز

إهمال الأحكام الواقعية وترك التعرض لها، إذ لو لا ذلك لم يبق مجال لبقية المقدمات لكل من يقول: إنّه يجب الأخذ بمظنون الصدور، أو يقول: إنّه يجب الأخذ بمظنون الطريق، أو يقول: إنّه يجب الأخذ بمظنون الحكم،أن يحوم حول امتثال الأحكام الواقعية وعدم جواز إهمالها، إذ ليس للعمل بمظنون الصدور أو مظنون الطريق خصوصية سوى كونه طريقاً إلى الواقع ومحرزاً له. وعليه كان الواجب ترتيب مقدّمات الإنسداد بالنسبة إلى نفس الأحكام لاستنتاج حجية الظن بها، ولا أثر لترتيب مقدمات الإنسداد بالنسبة إلى ما صدر عنهم من الأخبار أوما نصب من الطرق.

فان قلت: نعم، الواجب أوّلاً وبالذات وإن كان هو امتثال الأحكام الواقعية المعلومة بالإجمال فى الوقايع المشتبهة، إلاّ أنّه حيث علم بصدور غالب ما بأيدينا من الأخبار بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية، فالعلم الإجمالى بها ينحل إلى العلم التفصيلى بوجوب العمل على طبق الأحكام الظاهرية التى هى فيما بين الأخبار المودعة فى الكتب والشك البدوى بالنسبة إلى ما عداها من الوقايع المشتبهة، وحيث لم يتمكن من إحراز تلك الأحكام الظاهرية تفصيلاً ولم يمكن أو لم يجب الإحتياط فى العمل بجميع الأخبار المودعة فى الكتب وجب التنزل إلى الظن بالحكم الظاهرى، وهو المراد من الظن بالصدور، فلا يبقى موقع للإنسداد الكبير، لأنّ مبناه العلم الإجمالى بثبوت التكاليف فى الوقايع المشتبهة، وقد انحل ببركة العلم بثبوت التكاليف الظاهرية فى الأخبار المودعة.

قلت: مجرد العلم بصدور جملة من الأخبار التى بأيدينا لا يقتضى أن يترتب على الأخبار الصادرة آثار الأحكام الظاهرية، فانّ الحكم الظاهرى يتوقف على العلم به موضوعاً وحكماً؛ لا أقول: إنّ وجوده الواقعى يتوقف على العلم بالموضوع والحكم، فانّ ذلك ضرورى البطلان، بداهة أنّ الحكم الظاهرى من الطريقية والحجية كالحكم الواقعى من الوجوب والحرمة لا

يتوقف وجوده الواقعي وجعله النفس الأمرى على العلم به، ولكنّ الآثار المرغوبة من الحكم الظاهرى: من كونه منجّزاً للواقع عند الإصابة وعذراً عندالمخالفة، لا تكاد تترتب مع الجهل به موضوعاً أو حكماً، فانّ الحكم الظاهرى ليس أمراً مقابلاً للحكم الواقعى ـ كما تقدم بيانه فى باب جعل الطرق والأمارات ـ بل الوجه فى كون الشيء حكماً ظاهرياً إنّما هو لمكان أنّه موصل إلى الواقع؛ وهذا كما ترى ما لم يكن الطريق محرزاً لدى المكلف لا يكون موصلاً إليه، لوضوح أنّ وجود الرواية فى الكتب من دون العلم بها تفصيلاً لا تكون منجّزة للواقع، لأنّ الواقع بعد باقٍ على ما كان عليه من الجهل به.

وكذا مع العلم بالرواية تفصيلاً والجهل بظهورها أوجهة صدورها أو إرادة ظهورها، فانّ الجهل بأىّ من هذه الجهات يضر بحجية الرواية ـ أى بالآثار المرغوبة منها ـ لأنّ الجهل بأىّ منها يقتضى الجهل بالواقع فلا يكون محرزاً لدى المكلف، وما لم يكن محرزاً لا يكون منجّزاً، فلابد من العلم بالرواية صدوراً وظهوراً لتجرى الاصول العقلائية واللفظية فى جهة الصدور وإرادة الظهور، لتكون الرواية حكماً ظاهرياً منجّزة للواقع عندالإصابة وعذراً عند المخالفة. وهذاالمعنى لايكاد يتحقق فى العلم الإجمالى بصدور جملة من الأخبار المودعة فى الكتب، لعدم العلم بظهور ما هو الصادر منها لتجرى فيه الاصول العقلائية(١) فلا يمكن أن يترتب على الصادر من الأخبار ما للحكم الظاهرى من الآثار، فيبقى العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعية بين الأخبار والأمارات الظنية على حاله، ولابد من ترتيب مقدمات الإنسداد الكبير بالنسبة

---

(١) أقول: ولا أقل من منع ظهور جميعها بنحو يفى بمقدار المعلوم بالإجمال فى جميع الدوائر؛ وحينئذٍ لا يبقى مجال لانحلال العلم الكبير بالعلم الإجمالى بالصدور، إلاّ بدعوى العلم المزبور فى دائرة الظواهر وكونه بمقدار المعلوم بالإجمال؛ وليس ذلك كل البعيد أيضاً؛ فتدبر.

إلى نفس الأحكام الواقعية لاستنتاج حجية الظن بالحكم، ولا أثر للظن بالصدور.

وثانياً: فعلى فرض تسليم كون الإجمال غير مانع عن ترتب آثار الأحكام الظاهرية على ما صدر من الأخبار، ولكن مجرد ذلك لا يكفى فى انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف فيما بأيدينا من الأخبار وسائر الأمارات الظنية، فانّ تلك الأحكام الظاهرية التى فرض كونها بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية لم تحرز بالوجدان، ولم يجب الإحتياط فى جميع ما بأيدينا من الأخبار وثبت الترخيص فى غير مظنون الصدور ـ كما هو المفروض ـ فلا يمكن مع هذا أن ينحل العلم الإجمالى بالتكاليف، لأنّ انحلال العلم الإجمالى إنّما يكون بانحلال القضية المانعة الخلو ـ التى كل علم إجمالى يتضمنها ـ إلى قضيتين حمليتين: إحديهما متيقنة والاخرى مشكوكة، وقضية العلم الإجمالى بالتكاليف لا تنحل إلى ذلك، لأنّ وجوب الأخذ بمظنون الصدور من الأحكام الظاهرية لا يوجب انحلال العلم بالنسبة إلى بقية الأخبار وساير الأمارات بحيث يكون الشك فيها بدوياً، بل العلم الإجمالى بثبوت التكاليف بينها على حاله، لأنّ الأحكام الظاهرية فى مظنون الصدور ليست بقدر الأحكام الواقعية فى مجموع الأخبار والأمارات(١) بل أقصى ما يدّعى هو أنّ مجموع ما صدر عنهم (صلوات الله عليهم) من الأحكام الظاهرية بقدر التكاليف الواقعية؛ فالترخيص فى ما عدا مظنون الصدور يوجب نقصاً فى الأحكام الظاهرية، ويلزمه زيادة الأحكام الواقعية عن الأحكام الظاهرية التى يلزم الأخذ بها.

فان قلت: الموجب للإنحلال هو العلم بصدور الأخبار بمقدار المعلوم

---

(١) أقول: ذلك صحيح فى الظن الفعلى بالصدور، وإلّا لو اريد به الوثوق النوعى فعهدة ذلك على مدّعيه، كيف و بناء الفقه فعلاً على ما هو موثوق الصدور من الأخبار،ولو لم تكن وافية بمقدار المعلوم بالإجمال، قلنا: «إنّا لله وإنّا إليه راجعون».

بالإجمال من التكاليف، ومجرد الترخيص فى ترك العمل بما عدا مظنون الصدور من الأخبار لا يقتضى عدم الإنحلال. لأنّ عدم ايجاب الشارع الجمع بين جميع الأخبار فى العمل لا يضرّ بالإنحلال.

قلت: قد عرفت أنّ الترخيص فى ترك العمل ببعض الأخبار يوجب نقصاً فى الأحكام الظاهرية، للعلم بأنّ بعض الأحكام الظاهرية تكون فى الأخبار التى رخّص فى ترك العمل بها، لأنّ مظنون الصدور من الأخبار ليس بقدر التكاليف الواقعية، فلا يبقى مجال للإنحلال.

مثلاً لو علم إجمالاً بأنّ فى القطيع من الغنم موطوء وأقلّه عشرون ويحتمل أن يكون أزيد، وقام الدليل على أنّ فى البيض من القطيع عشرين موطوء، وكان عدد البيض يزيد عن مقدار عدد المعلوم بالإجمال فى مجموع القطيع، ففى هذا لا إشكال فى انحلال العلم الإجمالى المتعلق بمجموع القطيع بقيام الدليل على وجود عشرين موطوء فى البيض، لأنّ المعلوم بالإجمال فى المجموع محتمل الإنطباق على ما فى البيض.

و لكن لو لم يجب الإجتناب عن بعض أفراد البيض للعسر والحرج والإضطرار وكان الذى يجب الإجتناب عنه أقلّ عدداً من المعلوم بالإجمال فى مجموع القطيع، فالعلم الإجمالى المتعلق بالمجموع لاينحل، لأنّ الإضطرار إلى بعض أطراف المعلوم بالإجمال وإن كان يوجب التوسط فى التنجيز ـ على ما سيأتى بيانه فى محله ـ بحيث لو كان الموطوء فى الأفراد التى لا يجب الإجتناب عنها للإضطرار كان التكليف بالإجتناب عن الموطوء غير منجّز؛ إلاّ أنّ هذا إذا لم يلزم عن عدم الإجتناب عن بعض أفراد البيض محذور المخالفة القطعية للتكليف بالإجتناب عن الموطوء من الغنم فى القطيع، وإلاّ عاد العلم الإجمالى فى المجموع على حاله ولابد من علاجه، لأنّ عدد المعلوم بالإجمال فيه يزيد عن عدد ما يجتنب عنه من أفراد البيض، فلا يبقى أثر لقيام الدليل على وجود الموطوء فى البيض بقدر المتيقن من المعلوم بالإجمال فى المجموع من البيض ومن

غيره؛ وحال المقام بعينه حال المثال؛ فتدبر.

فان قلت: الأخذ بمظنون الصدور فيما بأيدينا من الأخبار إن كان من باب التبعيض فى الإحتياط كان لعدم الإنحلال مجال، وأمّا إن كان من باب أنّ الشارع جعل الظن بالصدور حجة وطريقاً إلى الأحكام الظاهرية وما صدر من الأخبار، فلا محالة ينحل العلم الإجمالى المتعلق بالمجموع من الأخبار والأمارات الظنية، لأنّ الأحكام الظاهرية التى فرضناها أنّها بقدر الأحكام الواقعية تكون محرزة ببركة حجية الظن، فانّ نتيجة جعل الشارع الظن بالصدور طريقاً إلى ما صدر من الأخبار هى: أنّ ما عدا المظنون ليس ممّا صدر(١) واختصاص ما صدر بمظنون الصدور، والمفروض أنّ ما صدر بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام التكليفية، فيلزمه انطباقه على مظنون الصدور وينحل العلم الإجمالى بالتكاليف.

قلت: هذا إذا تمت المقدمات ووصلت النوبة إلى أخذ النتيجة، فتكون النتيجة حجية الظنّ وأنّ الشارع جعل الظن طريقاً إلى ما صدر. ولكن المدّعى أنّه لا تصل النوبة إلى أخذ النتيجة، من جهة أنّ عمدة المقدمات التى يتوقف عليها أخذ النتيجة هو عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة من الأحكام الظاهرية، وبعد بطلان هذه المقدمة بجواز إهمال بعض الوقايع ـ وهو ما عدا المظنون ـ لا تصل النوبة إلى أخذ النتيجة، فينهدم أساس الإنحلال قبل أخذ النتيجة؛ وانتظر لذلك مزيد توضيح فى باب الإنسداد الكبير.

فتحصل: أنّ مقدمات الإنسداد الصغير بكلا وجهيه لا تنتج اعتبار الظن بالصدور؛ فالوجه الأول (من وجوه تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد) فاسد.

---

(١) أقول: مع الإغماض عن سائر جهاته نقول: مجرد حجية الظن بالصدور لا يقتضى حصر الصادر بما ظن به كى يلزم ما ذكر؛ فتدبر.

الوجه الثانى:

هو ما ذكره المحقق صاحب الحاشية(ره) وحاصله: أنّ وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع والضرورة، فان أمكن الرجوع إليهماعلى وجه يحصل العلم منهما بالحكم أو الظن المعتبر فهو، وإلاّ فلابد من الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما بالحكم، فلا محيص عن الأخذ بمظنون الصدور.

وقد جعل هذا الوجه من أقوى الوجوه الثمانية التى أقامها على اعتبار الظن بالطريق.

وأنت خبير بما فيه،فانّه إن أراد من السنّة نفس قول المعصوم (ع) وفعله وتقريره-كما هو المصطلح عليه وقام الإجماع والضرورة على الرجوع إليها- كان اللازم عند تعذر تحصيل العلم بما هو واقع السنّة من قول الإمام (عليه السّلام) وفعله وتقريره هو العمل بما ظنّ أنّه مدلول السنّة -أى ما ظنّ أنّه مقول قول المعصوم (عليه السّلام)- من غير فرق بين ما إذا حصل الظنّ بذلك من الأخبار أو من الشهرة والإجماع المنقول والأولوية الظنية، لاستواء الكل فى حصول الظن منها بمدلول السنّة ، إلاّ إذا شك أو ظن بأنّ مدلول الشهرة لم يكن مقول قول المعصوم (عليه السّلام) ولم يصدر ما قامت عليه الشهرة عن الإمام (عليه السّلام) بل كان ممّا سكت الله عنه وأمر الحجج بعدم تبليغه إلى الأنام، ولكن دون حصول الشك أو الظن بذلك خرط القتاد! بل من المحالات العادية، لأنّ المسائل التى انعقدت الشهرة عليها أو حكى الإجماع بها من المسائل التى تعمّ بها البلوى، بحيث نعلم بصدور حكمها عنهم (صلوات الله عليهم). وإن أراد من السنّة الأخبار الحاكية لها لا نفس قول المعصوم (عليه السّلام) وفعله وتقريره (كما حكى أنّه صرح فى ذيل كلامه بأنّ المراد منها ذلك) على خلاف ما هو المصطلح من السنة ففيه: مضافاً إلى أنّه لم تعمّ الإجماع والضرورة على العمل بالأخبار

الحاكية عن السنّة -لأنّها هى محل الكلام بين الأعلام- إنّ ذلك يرجع إلى التقريب الثانى من الوجه الأوّل (إن كان الوجه فى وجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكية لكونها من الأحكام الظاهرية) وإلى التقريب الأوّل منه (إن كان الوجه فى الرجوع إليها كونها تتضمن الأحكام الواقعية) وقد تقدم ما فى كلا التقريبين من النقض والإبرام.

الوجه الثالث:

ما ذكره «صاحب الوافية» مستدلّاً به على خصوص الأخبار المودعة فى الكتب الأربعة مع عمل جمع بها.

وحاصل ما أفاده من الوجه: هو أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، خصوصاً بالضروريات -كالصلاة والصوم والزكاة والحج والخمس وغيرذلك من العبادات والمعاملات- ولا إشكال أن غالب أجزاء هذه الامور وشرائطها إمّا تثبت بخبر الواحد بحيث لو ترك العمل به لخرجت عن حقايقها ولم تستحق إطلاق أساميها عليها، فلابد من العمل بخبر الواحد.

وفيه:

أوّلاً: أنّ اللازم حينئذٍ العمل بخصوص الأخبار المثبتة للأجزاء والشرايط دون الأخبار النافية.

و ثانياً: أنّه لا خصوصية للأخبار المودعة فى الكتب الأربعة مع اشتراط العمل بها، بل العلم الإجمالى بثبوت الأجزاء والشرائط حاصل فى مطلق الأخبار، بل فى مطلق الأمارات؛ فالمتعين هو الإحتياط بكل مادل على جزئية شىء أوشرطيته.

وثالثاً: أنّه لا موجب لقصر العلم الإجمالى بخصوص الأجزاء والشرائط، بل يعلم بثبوت الأحكام والتكاليف النفسية والغيرية فى الأخبار المودعة فى الكتب الأربعة و فى مطلق الأخبار والأمارات؛ فيرجع هذا الوجه

إلى الإنسداد الكبير مع حذف بعض مقدماته التى لابد منها، كما سيأتى بيانه.

فالانصاف: أنّ ما استدلوا به على حجية الخبر الواحد من الحكم العقلى بتقريباته ممّا لا يستقيم. ولكن المسألة فى غنى عن ذلك، لأنّه يكفى لإثبات حجية الخبر الموثوق به ما تقدم من الأدلة وعمدتها الطريقية العقلائية مع عدم ردع الشارع عنها.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل المتكفل لبيان ما اعتبر فيه من الظنون الخاصة.

المقام الثانى:

فى الوجوه التى استدلوا بها على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعى أو فى الجملة (على ما سيأتى بيانه) وهى أربعة:

الوجه الأوّل:

انّ الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر عند ترك العمل به، ودفع الضرر المظنون لازم عقلاً، فيجب العمل بالظن.

ولا يخفى أنّ الفرق بين هذا الوجه والوجه الرابع- المعروف بدليل الإنسداد- هو أنّ الوجه الرابع يتوقف على انسداد باب العلم والعلمى فى معظم الأحكام، وهذا الوجه مع ما يتلوه من الوجه الثانى لا يتوقف على ذلك، بل مع فرض انفتاح باب العلم فى المعظم إذا حصل الظن بالحكم فى المورد الذى اتفق انسداد باب العلم فيه يكون الظن حجة على هذا الوجه والوجه الثانى.

ثمّ إنّ هذا الوجه يتركب من صغرى وكبرى.

أمّا الكبرى ـ وهى لزوم دفع الضرر المظنون عقلاً ـ فهى فى الجملة ممّا لا ينبغى التأمّل والإشكال فيها، لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون،

بل المشكوك، بل الموهوم أيضاً إذا كان الضرر المحتمل من سنخ العقاب الاخروى، ولذلك لا تكفى الإطاعة الظنية عند التمكن من الإطاعة العلمية، مع أنّ الضرر فى الإطاعة الظنية يكون موهوماً.

وأمّا الصغرى: فهى ممنوعة أشدّ المنع.

و تنقيح البحث فى كل من الصغرى والكبرى يحتاج إلى تمهيد امور:

الأمر الأوّل : انّه لا إشكال فى استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، كما أنّه لا إشكال فى استقلال العقل بلزوم دفع ضرر العقاب الموهوم فضلًا عن المشكوك فضلاً عن المظنون. ومورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنّما هو فيما إذا أعمل العبد ما تقتضيه وظيفته وجرى على ما يلزمه الجرى عليه من الفحص والسؤال عن مرادات المولى، فاذا فعل ذلك ولم يعثر على مراد المولى قبح عقابه، سواء كان للمولى مراد واقعاً أولم يكن، فانّ المراد من «البيان» فى قاعدة «قبح العقاب بلابيان» هوالبيان الواصل إلى العبدلا البيان الـواقعـى، لأنّ الإرادة النفس الأمرية لا تكون محركة للعضلات ولا تصلح للداعوية، فلا أثر للبيان الواقعى ما لم يصل إلى العبد، وليس قبح العقاب بلابيان مورد الدليل اللفظى حتى يستظهر منه الأعم من البيان الواقعى والبيان الواصل، بل هو حكم عقلى ملاكه قصور الإرادة الواقعية عن تحريك إرادة العبد نحو المراد؛ فالعقل يستقل بقبح عقاب العبد وعتابه إذا أعمل وظيفته بالفحص والسؤال فلم يعثر على مراد المولى، فانّ عدم عثور العبد مع الفحص: إمّا لكون المولى أخلّ بوظيفته بعدم بيان مراده بالطرق التى يمكن الوصول إليه منها، وإمّا لأجل تقصير الوسائط فى ايصال مراد المولى إلى العبد، وعلى كلا التقديرين: لا دخل للعبد فى عدم حصول مراد المولى على تقدير وجوده النفس الأمرى، وذلك واضح.

وأمّا مورد حكم العقل بلزوم دفع ضرر العقاب المحتمل، فهو إمّا فى

الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، وإمّا فى الشبهات البدوية إذا أخلّ العبد بما تقتضيه وظيفته بترك الفحص والسؤال عن مرادات المولى واعتمد على الشك، فانّ مثل هذا العبد يستحق العقاب والعتاب إذا صادف فوت مراد المولى.

ويشهد لذلك الطريقة المألوفة بين الموالى والعبيد العرفيـة، فانّه لكل من المولى والعبد وظيفة تخصّه، أمّا وظيفة المولى: فهى أن يكون بيان مراده على وجه يمكن وصول العبد إليها إذا لم يتوسط فى البين ما يمنع عن ذلك من تقصير الوسائط فى التبليغ ونحو ذلك. وأمّا وظيفة العبد: فهى الفحص والسؤال عن مرادات المولى فى مظانّ وجودها، فعند إخلال العبد بوظيفته يستحق العقاب ويكون مورد حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وبما ذكرنا من الضابط فى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل يظهر: أنّه لايكاد يتحقق الشك فى مورد أنّه من موارد قبح العقاب بلا بيان أو من موارد دفع الضررالمحتمل؟ إلاّ إذا قلنا: إنّ المراد من البيان فى «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» هوالبيان الواقعى، فانّه يمكن حينئذٍ فرض الشك فى ذلك، ولابد من التحرز عن المشكوك، لأنّ احتمال الضرر فيه وجدانى والشك فى جريان البرائة فيه، فتأمّل جيّداً.

الأمرالثانى: قد تقدّم فى بعض المباحث السابقه أنّ ملاكات الأحكام تختلف من حيث الأهمية، فقد يكون الملاك بمثابة من الأهمية فى نظر الشارع، بحيث يقتضى تحريم جملة من المحللات ظاهراً، لإحراز الملاك والتحفظ عليه، وقد لا يكون الملاك بتلك المثابة من الأهمية، وطريق استكشاف أنّ ملاك الحكم من أىّ قبيل إنّما يكون بجعل المتمم، فانّه لابد للشارع من جعل المتمم إذا كان الملاك ممّا يجب رعايته، إذ لا طريق للعباد إلى إحراز كون الملاك بتلك المثابة من الأهمية حتى يجب عليهم التحرز عن فوته فى موارد الشك؛ فلو كان الملاك ثبوتاً ممّا يلزم رعايته فعلى الشارع بيان ذلك بجعل

المتمم من ايجاب الإحتياط فى موارد الشك، كما أوجبه فى باب الدماء والأعراض والأموال، فمن عدم ايجاب الإحتياط فى مورد يستكشف كون الملاك ليس بتلك المثابة من الأهمية. ولو شك فى جعل المتمم ووجوب الإحتياط فى مورد فالأصل يقتضى البرائة، لأنّه يندرج فى قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» فانّ أمر المتمم وضعاً ورفعاً بيد الشارع، فيشمله حديث الرفع.

الأمر الثالث: الضرر الذى يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه، إمّا يكون اخروياً، وإمّا يكون دنيوياً.

فان كان اخروياً فلا إشكال فى أنّ حكم العقل بلزوم دفع المقطوع والمظنون والمحتمل منه يكون للإرشاد لا يستتبع حكماً مولوياً شرعياً على طبقه، لأنّ حكم العقل فى باب العقاب الاخروى واقع فى سلسلة معلولات الأحكام، وكل حكم عقلى وقع فى هذه السلسلة لا يستتبع الحكم المولوى الشرعى وليس مورد القاعدة الملازمة وإلاّ يلزم التسلسل، فحكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون بل المحتمل يكون إرشادياً وطريقياً لا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على المرشد إليه من العقاب الواقعى لو فرض مصادفة الظن أو الإحتمال للواقع، وإلاّ كان من التجرى فى حكم العقل،وذلك واضح.

وإن كان الضرر دنيوياً: فالذى يظهر من بعض كلمات الشيخ (قدس سره) فى مبحث البرائة، هو أنّ الظن فى المضار الدنيوية يكون طريقاً مجعولاً شرعياً كسائر الطرق الشرعية، فلا يترتب العقاب على مخالفته إلاّ إذا صادف الظنّ الواقع وكان ما أقدم عليه ضرراً واقعاً،فيستحق المكلف العقاب على مخالة الواقع لا مخالفة الطريق؛ وقد تقدم منّا الإشكال فى ذلك، وأنّ الظاهر من تسالم الأصحاب -على ما هوالمحكى عنهم- من أنّ سلوك الطريق الذى لا يؤمن من الوقوع فى الضرر معصية يجب إتمام الصلاة فيه ولو تبيّن عدم

الضرر(١) هو أنّ للعقل فى باب الضرر الدنيوى حكم واحد بمناط واحد يعمّ صورة القطع والظنّ بل الإحتمال العقلائى، نظير حكمه بقبح التشريع؛ لا أنّه للعقل حكمان: حكم على الضرر الواقعى، وحكم آخر طريقى على ما لا يؤمن منه من الوقوع فى الضرر، نظير حكمه بقبح الظلم.

وعلى كل حال: سواء قلنا: بأنّ حكم العقل فى موارد احتمال الضرر طريقى أو موضوعى، فحيث كان هذا الحكم العقلى واقعاً فى سلسلة علل الأحكام فيستتبع الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة على طبق ما حكم به العقل، فان كان الحكم العقلى طريقياً فالحكم الشرعى المستكشف منه أيضاً يكون طريقياً، نظير ايجاب الإحتياط فى باب الدماء والفروج، وإن كان موضوعياً فالحكم الشرعى أيضاً يكون كذلك؛ ولا يمكن أن يختلف الحكم الشرعى عن الحكم العقلى فى الموضوعية والطريقية، بل يتبعه فى ذلك لا محالة.

وهذا الحكم العقلى الطريقى أو الموضوعى المستتبع للحكم الشرعى على طبقه يكون حاكماً على أدلة الاصول الشرعية: من البرائة والإستصحاب(٢) كما يكون وارداً على البرائة العقلية، فانّه يخرج المورد عن كونه «ما لا يعلمون» وعن «نقض اليقين بالشك» وعن كون «العقاب عليه بلا بيان» بل يكون «ما يعلمون» ومن «نقض اليقين باليقين» ومن «كون العقاب عليه عقاباً مع البيان الواصل» ويأتى لذلك مزيد توضيح (إن شاء الله تعالى).

* * *

---

(١) أقول: لو لا حمل كلامهم على كونه فى فرض المخالفة بحكم المعصية بمناط التجرى وأنّه موجب لإتمام الصلاة أيضاً، ولقد أشرنا إلى هذه الجهة سابقاً أيضاً، فراجع. هذا، مع إمكان أن يقال: إنّ لازم طريقية الإحتمال لزوم ترتيب آثار المطابقة عليه، ومن آثاره إتمام الصلاة حين وجود الإحتمال، وليس فتواهم بوجوب التمام أزيد من وجوبه حين قيام الطريق بلا نظر منهم إلى فرض انكشاف خلافه؛ فتدبر.

(٢) أقول: لانفهم وجه الحكومة، خصوصاً الإستصحاب، لو لا دعوى عكسه فيه؛ فتدبر.

الأمرالرابع: المصالح والمفاسد التى تبتنى عليها الأحكام، قد تكون شخصية راجعة إلى آحاد المكلفين كالواجبات العبادية وغالب المحرمات، كالصوم والصلاة والحج والزنا وشرب الخمر وغيرذلك ممّا تعود المصلحة والمفسدة إلى شخص الفاعل.

وقد تكون نوعية كالواجبات النظامية: من الطبابة والصياغة والخياطة ونحو ذلك ممّا يتوقف عليها حفظ الجامعة والنظام.

وفى كلا القسمين تكون المصلحة والمفسدة فى متعلق الأمر، لا فى نفس الأمر، فانّه لو كانت المصلحة فى نفس الأمر والجعل كان اللازم حصولها بمجرد الأمر ولم يبق موقع للإمتثال، فالمصلحة لابد وأن تكون فى المتعلق، بل فى الأوامر الإمتحانية أيضاً لا تكون المصلحة فى نفس الأمر، وإنّما المصلحة فى إظهار العبد الطاعة والعبودية.

وبالجملة: دعوى كون المصلحة فى نفس الأمر والجعل ولو موجبة جزئية ممّا لا سبيل إليها.

إذا عرفت هذه الامور، فاعلم: أنّ المراد من «الضرر» فى قول المستدل «إنّ الظن بالحكم يستلزم الظن بالضرر» إن كان هو العقاب فالملازمة ممنوعة، فانّ العقاب يدور مدار التنجيز وهو يدور مدار وصول التكليف وإحرازه بالعلم أو ما يقوم مقامه من الطرق الشرعية، لما عرفت (فى الأمر الأوّل) من أنّ التكليف بوجوده الواقعى قاصر عن أن يكون داعياً ومحركاً لإرادة العبد ويقبح العقاب عليه. والظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره وجعله كاشفاً ومحرزاً لا يقتضى وصول الحكم، وما لم يصل لاعقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف؛ فالظن بالحكم لا يلازم احتمال العقاب فضلاً عن الظن به، لأنّ العقاب فرع التنجيز وهو فرع الوصول، فما يقال: من «أن الظن بالحكم وإن لم يلازم الظن بالعقاب إلاّ أنّه يحتمل

العقاب، ودفع العقاب المحتمل كالمظنون ممّا يلزم به العقل» ضعيف غايته، فانّه كيف يحتمل العقاب مع عدم اعتبار الظن وعدم كونه منجّزاً للتكليف، بل ينبغى القطع بعدم العقاب لاستقلال العقل بقبحه.

وإن اريد من «الضرر» غير العقاب من المصالح والمفاسد الكامنة فى متعلقات التكاليف ـ بناءً على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الراجعة إلى العباد لاستغنائه (تعالى) عن ذلك ـ فالظن بالتكليف يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة، لأنّ المصالح والمفاسد من الامورات الواقعيّة التكوينية ولا تأثير للعلم والجهل بها، ولا يمكن أن يدور وجودها الواقعى مدار العلم بالتكليف، فالظن به يلازم لامحالة الظن بها، إلاّ أنّ الشأن فى كون فوت المصالح أو الوقوع فى المفاسد من المضار الدنيوية ليندرج الظن بها فى صغرى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون.

والإنصاف: أنّه ليس كذلك، فانّ التكليف المظنون، إمّا أن يكون من العبادات التى تتوقف على قصد الإمتثال، وإمّا أن يكون من التوصليات.

فان كان من العبادات: فالمصلحة فيها تدور مدار قصد الإمتثال، و هو يدور مدار العلم بالتكليف أو ما يقوم مقامه(١) ليتمكن المكلف من قصد الإمتثال؛ فالظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره لا يصحّح قصد الإمتثال، بل لا يتمكن المكلف من ذلك إلاّ على نحو التشريع المحرّم؛ فحال المصلحة فى العبادات حال العقاب فى عدم الملازمة بين الظن بالحكم وبين الظن بها؛ فالظن بالأحكام العبادية لا يندرج فى صغرى حكم العقل بلزوم

---

(١) أقول: ذلك يصح على فرض احتياج العبادة إلى القربة الجزمية، ومعه ينسد باب الإحتياط فى العبادات، خصوصاً فى الشبهات البدوية؛ ولا أظنّ التزامه ممن كان خالى الذهن من الشبهات؛ كيف وهو ديدن الصلحاء والعبّاد فى الإحتياط فى قضاء صلاتهم وغيرها.

ولئن سلّمنا ما افيد، لنا أيضاً أن نقول: إنه فى فرض تمكنه من تحصيل العلم لوترك ذات العبادة فقد احتمل فوت المصلحة الملزمة؛ ومع تسليم كون فوات المصلحة من الضرر يحتمل إقدامه على الضرر.

دفع الضرر المظنون على فرض تسليم كون فوات المصلحة من الضرر.

وإن لم يكن الحكم المظنون من العبادات، فان كان من الأحكام النظامية: فالظن بها لا يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية، فانّ الأحكام النظامية تبتنى على المصالح والمفاسد النوعية، والضرر الذى يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه هو الضرر الشخصى لا الضرر النوعى؛ فلو سلّم أنّ فوت المصلحة والوقوع فى المفسدة يندرج فى الضرر فانّما هو فى المصلحة والمفسدة الشخصية، فالظن بالأحكام النظامية لا يلازم الظن بالضرر الشخصى الذى يستقل العقل بقبح الإقدام عليه.

وإن كان من الأحكام الشخصية: فالظن بها يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية، ولا يصغى إلى ما قيل: من «أنّه يمكن أن تكون المصلحة والمفسدة فى نفس الأمر لا فى المأمور به، فالظنّ بالحكم لا يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية» لما عرفت: من أنّ دعوى كون المصلحة فى الأمر ممّا لا سبيل إليها، بل المصالح والمفاسد إنّما تكون فى نفس المتعلقات.

فان قلنا: إنّ فوات المصلحة والوقوع فى المفسدة من الضرر، فلا محالة يلزم التحرز عنه بفعل ما ظن وجوبه وترك ما ظن حرمته.

ولكن للمنع عن كون فوات المصلحة والوقوع فى المفسدة من الضرر مجال واسع، فانّ أقصى مايقتضيه فوات المصلحة هو عدم النفع، والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على ما يقطع منه فوات النفع فضلاً عن الظن ما لم يلزم منه محذور آخر من معصية المولى ومخالفة أمره. وأمّا الوقوع فى المفسدة: فكذلك أيضاً، لأنّه ليس كل مفسدة ضرراً حتى يجب عقلاً التحرز عن الوقوع فيها، إلاّ أن يدّعى أنّ دفع المفسدة كدفع الضرر يجب عقلاً وإن لم تكن المفسدة من أفراد الضرر.

ولكن لو صحّت هذه الدعوى فهى جهة اخرى لا دخل لها بما رامه المستدل لحجية مطلق الظن بقاعدة قبح الإقدام على الضرر المظنون؛ مع أنّه

سيأتى (فى مبحث البرائة) ما يظهر منه فساد هذه الدعوى.

فالتحقيق: أنّ الظن بالحكم لا يلازم الظن بالضرر.

والشيخ (قدس سره) بعد أن سلّم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر واعترف أنّ المفسدة من أفراد الضرر الذى يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه سلك مسلكاً آخر فى منع الصغرى.

و حاصل ما أفاده فى وجه المنع هو: أنّ المفسدة المظنونة ممّا يقطع أو يظن بتداركها، والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على المفسدة المظنونة مع القطع أو الظن بتداركها؛ بيان ذلك هو: أنّ أدلة الاصول الشرعية ـ من الإستصحاب والبرائة ـ فى المورد الذى لم يثبت التكليف به، إمّا أن تكون مقطوعة الصدور عنهم (صلوات الله عليهم) كما هو ليس ببعيد وإمّا أن تكون مظنونة الصدور عنهم، وعلى كلا التقديرين: إمّا أن يقطع أو يظن بتدارك المفسدة المظنونة عند الظن بالتكليف مع عدم قيام الدليل على اعتبار الظن، فانّه إمّا يقطع بالبرائة الشرعية عن التكليف المظنون إن كانت أدلتها قطعية وإمّا أن يظنّ بها إن كانت أدلتها ظنية، ويلزمه القطع أو الظن بتدارك المفسدة المظنونة حتى لا يلزم ايقاع المكلف فى الضرر والمفسدة الواقعية، فانّه مع عدم إحراز التكليف لابد للشارع: إمّا من ايجاب الإحتياط ليتحرز المكلف عن الوقوع فى المفسدة وإمّا من تداركها؛ وحيث لا يجب الإحتياط عند الظن بالتكليف ـ إمّا علماً وإمّا ظناً ـ فلا يظن بالمفسدة الغير المتداركة، بل يعلم أو يظن بالتدارك؛ والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على المفسدة المتداركة.

هذا حاصل ما أفاده (قدس سره) فى وجه المنع عن الصغرى إن كان المراد من «الضرر» فيها المفسدة لا العقاب.

وأنت خبير بما فيه، أمّا أوّلاً: فلأنّ تدارك الضرر والمفسدة إنّما يجب إذا كان الشارع أوقع المكلف فى الضرر والمفسدة الواقعية، وذلك ينحصر بالتعبد بالأمارات فى مورد انفتاح باب العلم وتمكن المكلف من الوصول إلى

الواقع وإدراك المصالح والمفاسد الواقعيّة، فانّ التعبد بالأمارة مع مخالفتها للواقع يكون قبيحاً إلاّ بأن يتدارك بالمصلحة السلوكية مافات من المكلف بسبب العمل بالأمارة من مصلحة الواقع -كما تقدم بيانه- وأمّا الاصول العملية: فالتعبد بها إنّما يكون فى مورد انسداد باب العلم وعدم التمكن من الوصول إلى الواقع، لأنّ الاصول العملية لا اعتبار بها فى الشبهات الحكمية إلاّ بعد الفحص واليأس عن الوصول إلى الواقع بالعلم أو العلمى، فلا يكون الوقوع فى الضرر والمفسدة الواقعية مستنداً إلى الشارع، لأنّه لو لا التعبد بالاصول كان المكلف يقع فى ذلك إلاّ إذاوجب عليه الإحتياط عقلاً أو شرعاً. وقد لا تكون مصلحة الواقع بمثابة يلزم رعايتها بجعل المتمم وايجاب الاحتياط(١) فتأمّل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ العموم فى كل مورد إنّما يشمل الأفراد التى لا يتوقف شمول العام لها إلى مؤنة زائدة من إثبات أمر آخر(٢) إلاّ إذا بقى العام بلا مورد لو لا تلك المؤنة الزائدة -كما أوضحناه فى محله- وشمول عموم أدلة الاصول لمورد الظن بالحكم يتوقف على إثبات تدارك الضرر والمفسدة؛ وإذا توقف على ذلك فمن أوّل الأمر العموم لا يشمل مورد الظن بالحكم، ولا يلزم من عدم شموله بقاء العموم بلا مورد، لأنّ المشكوكات والموهومات تبقى تحت العموم.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه بعد تسليم كون الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر على تقدير ترك العمل بالظن لايبقى موقع للبرائة والإستصحاب، لاستقلال العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه من الضرر المستتبع للحكم الشرعى

---

(١) أقول: إذا فرضنا أنّ كل مفسدة ضرر ويجب على الشارع عدم إلقاء المكلف فى الضرر، فأى اهتمام أعظم من ذلك، بل لابد له من متمم الجعل بمقتضى كلامه. نعم: ذلك صحيح فى فرض عدم الملازمة بين المصلحة والضرر، فانّه حينئذٍ فى متمم الجعل يدور مدار الإهتمام وعدمه.

(٢) أقول: أصالة العموم متبع فى كل مورد يشمله العام، ولو كان شموله ملازماً لخصوصية زائدة؛ فبأصالة العموم يحرز الخصوصية المزبورة أيضاً ولو كان من اللوازم العادية. ودعوى عدم الشمول عهدته على مدّعيه؛ فتأمل.

بحرمته، سواء كان الحكم العقلى موضوعياً أو طريقياً، فانّه على كل تقدير هذا الحكم العقلى يكون وارداً أو حاكماً على البرائة العقلية والشرعية وعلى الإستصحاب(١) كما تقدم بيانه فى الامور المتقدمة.

والعجب من الشيخ (قدس سره) حيث أفاد (فى مبحث البرائة) أنّ الظن بالضرر غير العقاب قد جعل طريقاً شرعياً إلى الضرر الواقعى ولا تجرى فيه البرائة كسائر موارد الطرق الشرعية، وفى المقام التزم بجريان البرائة مع اعترافه بأنّ الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر(٢). ولا يمكن الجمع بين كلاميه.

والحق هو ماأفاده (فى مبحث البرائة) من أنّه لا تجرى البرائة العقليّة والشرعية فى موارد الظن بالضرر الدنيوى وتجرى فى موارد الظن بالضرر الاخروى (لو سلّم أنّ الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر الدنيوى والاخروى معاً) فانّ جريان البرائة فى أحد اللازمين لا يلازم جريان البرائة فى اللازم الآخر إذا كان لكل من اللازمين مناط يخصه غير مناط الآخر؛ فلو كان الظن بالحكم يلازم الظن بالعقاب والظن بالمفسدة معاً، فمن حيث العقاب تجرى البرائة العقلية، لأنّ الظن الذى لم يقم دليل على اعتباره ليس بياناً ولا يكون منجّزاً للتكليف، فيندرج فى حكم العقل بقبح العقاب بلابيان. ومن حيث الظن بالضرر غير العقاب لا تجرى البرائة العقلية لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون و يستتبعه الحكم الشرعى بوجوبه، فلا يكون العقاب عليه بلا بيان.

---

(١) أقول: بعد فرض كون موضوع حكم العقل الضرر الغير المتدارك ، فالاصول الشرعية الكاشفة عن التدارك رافع لهذا الموضوع بالورود بلا عكس، كما هو ظاهر.

(٢) أقول: جملة من كلمات «شيخنا الأعظم» فى البرائة صريحة فى عدم مانعية الظن بالضرر لجريان أصالة الحلية، لكشفه عن تداركه بالمصلحة؛ فراجع الشبهة الموضوعية من الشبهة التحريمية وغيرها؛ ومارأيت فى كلماته ما افيد حتى اتأمّل فى أطرافه.

والتحقيق: أنّ الظن بالحكم لا يلازم الظن بالعقاب ولا الظن بالضرر، بل إنّما يلازم الظن بالمفسدة وهى لا تلازم الضرر، فتأمّل فى أطراف ما ذكرناه.

الوجه الثانى:

من الوجوه التى استدلوا بها لحجية مطلق الظن ـما ذكره السيّد المجاهد(ره): من أنّا نعلم بوجود واجبات ومحرمات فى الشبهات؛ ومقتضى القاعدة وإن كان هو الإحتياط بالأخذ بالمظنونات والمشكوكات والموهومات، ولكن يلزم من الإحتياط فى الجميع العسر والحرج المنفى فى الشريعة، فلابد من الأخذ بالمظنونات فقط وترك المشكوكات والموهومات، فانّه لا يلزم العسر والحرج من الأخذ بها

وفيه: أنّ ذلك لا يتم إلاّ بعد ضمّ ساير مقدمات دليل الإنسداد، فانّ ما ذكر من الوجه إنّما هو بعض المقدمات، ولابد من ضمّ البقية إليه: من انسداد باب العلم والعلمى وعدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة وغيرذلك ممّا سيأتى بيانه.

ويتلو هذا الوجه فى الضعف **الوجه الثالث** (من وجوه حجية الظن المطلق) وهو أنّه لو لا العمل بالمظنونات يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً.

إذ فيه: أنّ ذلك إنّما يلزم إذا وجب الأخذ بالمظنونات أو المشكوكات، ولمانع أن يمنع عن وجوب الأخذ بها إلاّ بعد ضمّ سائر مقدمات الإنسداد. فهذه الوجوه ضعيفة ولا تستحق إطالة الكلام فيها.

فالأولى عطف عنان الكلام إلى البحث عن **الوجه الرابع المعروف بدليل الإنسداد** وهو من المباحث التى ينبغى أن يشكر عليها شيخنا الاستاد (مدظله) فانّه قد حرّر البحث عن دليل الإنسداد على وجه لم يسبقه إليه

أحد(١) وأفاد فيه من الدقايق العلمية ما كانت الأفهام قاصرة عن إدراكه كما سيتضح لك ذلك (إن شاءالله تعالى) فشكرالله مساعيه وجزاه عن العلم وأهله خيراً.

وعلى كل حال: **دليل الانسداد** يتألف من مقدمات أربع.

وقيل: إنّها خمس، بجعل العلم بالتكاليف من جملة المقدمات. والشيخ (قدس سره) أسقط هذه المقدمة نظراً إلى أنّ المراد من العلم بثبوت التكاليف، إن كان هو العلم بثبوت الشريعة وعدم نسخ أحكامها فهذا من البديهيات التى لا ينبغى عدّها من المقدمات، فانّ العلم بذلك كالعلم بأصل وجود الشارع. وإن كان المراد من العلم بثبوت التكاليف العلم الإجمالى بثبوتها فى الوقايع المشتبهة التى لا يجوز إهمالها، فهو أيضاً ليس من مقدمات دليل الإنسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاثة التى تبتنى عليها المقدمة الثانية (على ما سيأتى بيانه) فالأولى الإقتصار على ما ذكره الشيخ (قدس سره) من المقدمات الأربع.

الاولى: انسداد باب العلم والعلمى فى معظم الفقه. وهى عمدة المقدمات، حتى حكى عن بعض المتقدمين الإكتفاء بها فى استنتاج حجية مطلق الظن،والمقدمات الاخر قد أضافها المتأخرون.

الثانية: عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة وترك التعرض لها بالرجوع إلى البرائة فى جميع موارد الشك فى التكليف.

* * *

(١) أقول: بعد التأمّل فيما افيد لم أجد فيه إلاّ دعوى إجماع فى باب الإنسداد الذى خرّب أساس القوم، وصار منشأ لتوهّم تأسيس جديد فى هذا الباب. ولكن لو تأمّلت فى كلماتهم ترى بأنّ لمثل هذا الإجماع ليس عين ولا أثر؛ وسيمرّ عليك أيضاً سرّ كلماتنا فى محل استنتاجه من مقدماته (إن شاءالله تعالى) ولقد فصلنا الكلام أيضاً فى شرح مرامه فى الحاشية الآتية.

الثالثة: بطلان الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل بالأحكام: من الإحتياط فى جميع الوقايع المشتبهة، أو الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل مسألة: من البرائة والإستصحاب والتخيير والإحتياط أو التقليد والرجوع إلى فتوى الغير.

الرابعة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح والأخذ بالموهومات والمشكوكات وترك المظنونات.

وهذه المقدمات الأربع إذ تمّت وسلمت عن الإشكال تكون نتيجتها حجية الظن المطلق أو فى الجملة (على ما سيأتى توضيحه) فلابد من التعرض لكل مقدمة بالخصوص وإثباتها بما يمكن الإستدلال به لها(١).

---

(١) أقول: ملخص ما أفاد فى إتمام المقدمات بعد ما نظرنا إليه بطوله وتفصيله: أنّه بعد إتمام المقدمة الاولى -على الفرض- وكذلك المقدمة الثانية: من بطلان الخروج من الدين بترك التعرض للأحكام، عمدة ما أفاد من النكتة الجديدة التى لم يسبقه إليها أحد باعترافه (ومنه استنتج الكشف وحجية الظن شرعاً وبه رفض مسلك الحكومة فى باب الإنسداد وكذلك مسلك التبعيض فى الإحتياط) هو ما أفاده فى وجه بطلان الإحتياط -الذى هو المقدمة الثالثة- بعد بطلان سائر الطرق المقررة للجاهل: من الاصول المثبتة والتقليد وغيرها بجهات اخرى: من دعوى الإجماع على عدم البناء فى الشريعة على الإكتفاء فى امتثال الأحكام بصرف احتماله، بل لابد وأن يأتى بعنوان وجوبه فعلاً أو تركاً؛ وبهذا الإجماع التجأ إلى كشف طريق شرعى، وعيّن هذا الطريق بالظن بمقتضى المقدمة الرابعة.

ولعمرى! انّ مثل هذا الإجماع لم يسبقه إليه أحد، وصدق فى أنّ الأفهام قاصرة عن دركه، والذى نطقت به كلماتهم هو الإجماع على عدم لزوم الإحتياط وبطلانه.

وأمّا وجه البطلان هو قيام الإجماع المزبور أو وجه البطلان عدم منجزية العلم وعدم اقتضائه الإحتياط ولو تبعيضاً فضلاً عن الإحتياط التام؟ فيه إشكال؛ كيف ويحتمل أن يكون مرجع الإجماع المزبور إلى إطباقهم على عدم وجود مثبتية العلم الإجمالى أو عدم منجزيته، ومن مثله يستكشف وجود مرجع آخر للمكلّف ومثبت للتكاليف غير علمه الإجمالى بمقدار الكفاية الموجب لانحلال علمه -كما هو المستفاد من بطلان الخروج من الدين- ولو فرض عدم علم إجمالى أو عدم منجزيته رأساً، إذ من مثل هذا الإجماع التقديرى يستكشف وجود مرجع آخر غير العلم، ولازمه قهراً انحلال العلم الإجمالى وسقوط اقتضائه الإحتياط تماماً أو تبعيضاً.

←

أمّا المقدمة الاولى: فهی بالنسبة إلى انسداد باب العلم الوجدانی مسلّمة لا يمكن الخدشة فيها، بداهة أنّ ما يوجب العلم الوجدانی التفصيلی بالحكم من الخبر النص المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعية ظهوراً وصدوراً مع ساير ما يتوقف عليه الإستنباط لا يفی بأقل قليل من الأحكام الشرعية، وذلك ممّا يصدّقه كل مجتهد يخوض فی الإستنباط.

وأمّا بالنسبة إلى انسداد باب العلمی فللمنع عنه مجال واسع، فانّ ما تقدّم من الأدلة الدالة على حجية الخبر الموثوق به ظهوراً وصدوراً ـ سواء حصل الوثوق به من وثاقة الراوی أو من ساير الأمارات الاخرـ ممّا لا سبيل إلى الخدشة فيه، بل ينبغی عدّها من الأدلة القطعية؛ ومعها لا يبقى مجال لدعوى انسداد باب العلمی فی معظم الفقه، لأنّ الخبر الموثوق به (بحمدالله) واف بمعظم الأحكام، بحيث لم يلزم من الرجوع إلى الاصول العملية فی الشبهات التی لم يكن على طبقها خبر موثوق به محذور الخروج من الدين أو مخالفة العلم

وحينئذٍ نقول: إنّ هذا المقدار من إبطال الإحتياط إنّما يقتضی كشف الجعل الشرعی لو لم يكن للعقل حكم بمرجعية شیء فی البين الموجب لتعرض الأحكام به (المتعين بمقتضی المقدمة الرابعة فی الظن) وإلاّ فلا يكاد ينتهی النوبة إلى كشف الجعل الشرعی، لاحتمال إيكال الشرع فی مقام حكمه بتعرض الأحكام إلى مثل هذا الحكم العقلی، ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال لكشف جعل من الشارع أصلاً. وبالله عليك! أن تتأمّل فی وجه الإجماع المدّعی لإبطال الإحتياط بأنّه هو الذی أفاده أو الذی نحن ذكرنا، ولا أقل من احتمال أن يكون وجه قيام الإجماع على بطلان الاحتياط رأساً حتی تبعيضاً ما ذكرنا، لا ما أفاده. نعم: الذی مسلّم عندنا وعنده قيام الإجماع على بطلان الإحتياط فی الشريعة ولو تبعيضاً.

ولكن تمام الكلام فی أنّ وجه هذا الإجماع رفض العلم الإجمالی عن المنجزية رأساً ـ ولو بالإنحلال الذی نحن قرّبناه ـ أو وجهه لزوم تعرض المشتبهات بعنوان وجوبه فعلاً أوتركاً؛ ومن اختلاف الوجهين يختلف النتيجة من حيث الكشف والحكومة بالتقريب المتقدم.

فنحن ندّعی: أنه من المحتمل أن يكون وجه الإجماع المسلّم هو الذی ذكرنا، إذ هو المتيقن، ومع هذا الإحتمال لا يبقى محل لإثبات المقرّر ما ادّعی من الإجماع فی كلامه ولو اجتمع معه الثقلان! ومع عدم إثباته تبطل الفوائد الكثيرة والنكات الجميلة التی لم يسبقه إليها أحد، كی يستحق شكراً؛ بل لك أن تسمع ما ذكرنا وتكون من الشاكرين.

الإجمالى وغير ذلك من المحاذير الآتية.

و من هنا يظهر: أن البحث عن دليل الإنسداد ـعلى طوله وكثرة مباحثهـ قليل الفائدة لا يترتّب عليه أثر مهمّ، لفساد أساسه وهو انسداد باب العلمى.

نعم: لو قلنا بمقالة المحقق القمى (ره) من أنّ «اعتبار الظهورات مقصور بمن قصد إفهامه من الكلام» وأغمضنا عمّا تقدّم من الإشكال فى ذلك، أوقلنا: إنّ أقصى ما تقتضيه الأدلة المتقدمة إنّما هو حجية الخبر الصحيح الأعلائى عند المتأخرين ـوهو ما كان جميع سلسلة سنده من الإمامية مع تعديل كلّ من الرواة بعدلين فى جميع الطبقاتـ كان لدليل الإنسداد مجال، بل ممّا لابدّمنه، بداهة أنّ الخبر الصحيح الأعلائى بهذه الأوصاف ـ كالخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعيةـ أقلّ لا يفى بمعظم الفقه.

ولكن الأدلة المتقدمة تدل على اعتبار ما هو أوسع من ذلك، وهو مطلق الخبر الموثوق به ـ كما تقدّم تفصيلهـ ومعه لا تصل النوبة إلى دليل الإنسداد لاستنتاج حجية مطلق الظن.

ومن الغريب: ما حكى عن المحقق القمى (قدس سره) فى هذا المقام من أنّ «حجية ظواهر الكتاب وأخبار الآحاد سنداً وظهوراً إنّما هو لأجل إفادتها الظن، لا لخصوصية فيها» وعلى ذلك بنى حجية مطلق الظن مع اعترافه بأنّه لوكان حجية ظواهر الكتاب والأخبار لخصوصية فيها تقتضى ذلك كان الواجب الإقتصار عليها وعدم التعدى عنها إلى مطلق الظن لأنّها تفى بمعظم الفقه ولكن من المحتمل أن تكون حجيتها لأجل إفادتها الظن فيجوز التعدى عنها إلى كلّ ما يفيد الظن.

وقد أطال النقض والإبرام فى ذلك، وزاد فى قوله «إن قلت قلت» على ما يبلغ العشرين. وقد تبعه فى ذلك بعض من تأخر عنه حتى حكى: أنّه صنّف بعض المتأخرين رسالة عدم الخصوصية فى ظواهر الكتاب والأخبار، بل كان

حجيتها لأجل كونها تفيد الظن بالحكم الشرعى.

وأنت خبيربمافيه، فانّ مجرّد احتمال أن يكون اعتبار ظواهر الكتاب والأخبار لأجل إفادتها الظن لا يقتضى التعدى عنها إلى مطلق الظن، فانّ اعتبار مطلق الظن يتوقف على جريان مقدمات الإنسداد، وإذا احتمل أن يكون اعتبار ظواهرالكتاب والأخبار لخصوصية فيها حينئذٍ لا تجرى مقدّمات الإنسداد مع الإعتراف بكونها وافية بمعظم الفقه، فانّها تكون متيقنة الإعتبار، فلا تصل النوبة إلى دليل الإنسداد؛ مع أنّه لو بنينا على أنّ أدلة حجية الظواهر والأخبار إنّما تدل على حجيتها من أجل كونها تفيد الظن بالحكم الشرعى لا لخصوصية فيها ـ ولو لأجل تنقيح المناط القطعى ـ فأقصاه أن يكون الظن المطلق ممّا قام الدليل بالخصوص على اعتباره، فيكون حال الظن المطلق حال الظن الخاصّ الذى قام الدليل الخاصّ على اعتباره، فلا تصل النوبة إلى دليل الإنسداد.

فظهر: أنّه إنّما تمسّ الحاجة إلى دليل الانسداد إذا منعنا عن حجية ظواهر الكتاب والأخبار بالخصوص؛ وقد عرفت: أنّه لا سبيل إلى المنع عن ذلك، فدليل الإنسداد فاسد من أصله. هذا كلّه فى المقدّمة الاولى.

وأمّا المقدمة الثانية: (وهى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة وترك التعرض لها والإعتماد على البرائة الأصلية) فالظاهر: أن تكون ضرورية. وقد استدل عليها بوجوه ثلاثة:

الأوّل: الإجماع القطعى على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة عند انسداد باب العلم والعلمى والرجوع إلى البرائة وأصالة العدم فى جميع الموارد المشتبهة(١) والإجماع المدّعى فى المقام وإن لم يكن من الإجماع المحصّل الفعلى،

---

(١) أقول: يمكن منع جعل هذا الإجماع مدركاً مستقلاً فى قبال محذور الخروج من الدين، لاحتمال كون نظر المجمعين إلى هذا المحذور؛ ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال الحدس من هذا الإتفاق برأى المعصوم، كما هو ←

فانّ المسألة لم تكن معنونة عند العلماء أجمع ولم يقع البحث عنها فى قديم الزمان عند أرباب الفتوى، إلاّ أنّه يكفى الإجماع التقديرى، فانّه ربّ مسألة لم يقع البحث عنها فـى كلمات الأصحاب، إلاّ أنّه ممّا يعلم إجماعهم واتفاقهم عليها، فانّه لا يكاد يمكن إسناد جواز الإعتماد على أصالة العدم وطرح جميع الأحكام فى الوقايع المشتبهة إلى أحد من أصاغر الطلبة فضلاً عن أرباب الفتوى.

الثانى: انّه يلزم من الرجوع إلى البرائة وأصالة العدم فى الوقايع المشتبهة الخروج عن الدين، لقلّة الأحكام المعلومة بالتفصيل، فالإقتصار عليها وترك التعرض للوقايع المشتبهة وإهمالها يوجب المخالفة الكثيرة القطعية، بحيث يعدّ المقتصر على امتثال المعلومات خارجاً عن الدين وكأنّه غير ملتزم بشريعة سيّد المرسلين (صلّى الله عليه وآله) وهذا بنفسه محذور يعلم أنّه مرغوب عنه شرعاً، وإن لم نقل بأنّ العلم الإجمالى منجّز للتكليف ـ كما هو مبنى الوجه الثالث ـ فانّ المخالفة القطعية الكثيرة والخروج عن الدين بنفسه ممّا يقطع بكونه مرغوباً عنه عندالشارع ومخالف لضرورة الدين والشريعة؛ ويكفيك شاهداً على ذلك ملاحظة كلمات الأعلام كالسيّد والشيخ (قدس سرهما) وغيرهما؛ فراجع «الفرائد».

الثالث: العلم الإجمالى بثبوت التكاليف الوجوبية والتحريمية فى الوقايع المشتبهة(١) والعلم الاجمالى كالعلم التفصيلى يقتضى وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، فلا تجرى الاصول النافية للتكليف فى أطرافه،

الشأن فى كثير من الإجماعات المحتمل كون مدركهم وجهاً من الوجوه الجارية فى المسألة، كما لا يخفى.

(١) أقول: بعد ثبوت محذور الخروج عن الدين وان لم يكن علم إجمالى فى البين أو قلنا بعدم منجزيته رأساً، فلا محيص من كشف مرجع فى إثبات التكاليف الواقعية بالمقدار الوافى، ومع ذلك غير خفى بأنه لا يبقى مجال لمناط منجزية العلم الإجمالى، لانحلاله؛ وحينئذٍ لا يمكن الجمع بين هذا الوجه وسابقه، لكمال التضاد بينهما، كما لا يخفى.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى ممّا لا يكاد يخفى، فانّ مبنى الوجه الثانى هو لزوم المخالفة الكثيرة المعتبر عنها بالخروج عن الدين، وذلك بنفسه محذور مستقل حتى على مسلك من يقول: إنّ العلم الإجمالى لا يقتضى التنجيز ولا يستدعى الموافقة القطعية بل يجوز المخالفة القطعية، كما ذهب إليه بعض الأعلام. وهذا بخلاف الوجه الثالث، فانّه مبنى على منجزية العلم الإجمالى وعدم جريان الاصول النافية فى أطرافه ولو كان المعلوم بالإجمال تكليفاً واحداً تردد بين امور محصورة بحيث لم يلزم من مخالفته إلاّ مخالفة تكليف واحد لا مخالفة تكاليف كثيرة، كما هو مبنى الوجه الثانى.

والإنصاف: أنّ الوجوه الثلاثة ـالتى استدلوا بها على المقدمة الثانية من مقدمات دليل الإنسدادـ فى غاية الصحة والمتانة غير قابلة للخدشة فيها.

وينبغى أن يعلم أنّ اختلاف هذه الوجوه الثلاثة فى مدرك المقدّمة الثانية هو الذى يوجب اختلاف النتيجة من حيث الكشف والحكومة، فانّه لو كان المستند فى بطلان إهمال الوقايع المشتبهة والرجوع إلى الاصول العدمية هو الوجه الأوّل والثانى كانت النتيجة الكشف لا محالة(١) فإنّ مرجع الإجماع أو

---

(١) أقول: بعد الجزم بعدم الإكتفاء فى امتثال الأحكام بأقل قليل إجماعاً أو لمحذور عدم صدق التدين بهذا الدين، فلو فرض عدم جعل من قبل الشارع، فلا شبهة فى أن العقل ملزم باتخاذ طريق فى امتثال الأحكام بمقدار الخروج عن المحذور.

وتوهّم: انّه لو لا تصرف من الشارع كان العقل مجوزاً لتعطيل الدين والخروج عنه بالسكون وعدم التعرض للوقايع المشكوكة ـخارج عن الوجدان السليم والذوق المستقيم؛ وحينئذٍ فمع هذا الحكم العقلى لا يبقى طريق لاستكشاف جعل شرعى فى البين. ومجرد عدم حكم العقل بشيء فى واقعة مشكوكة أو أزيد لا يكون شاهد منع حكم العقل حتى فى صورة لزوم محذور الخروج عن الدين؛ وحينئذٍ عمدة وجه الاستكشاف للجعل الشرعى منع احتمال ايكال الشارع فى رفع هذا المحذور إلى مثل هذا الحكم العقلى، وإلاّ فمنع أصل حكمه حتى مع عدم تصرف شرعى يكذّبه الوجدان السليم؛ وحينئذٍ إثبات منع الإتكال دونه خرط القتاد؛ وهو عمدة مدرك القائل بالحكومة فى قبال الكشف.

هذا كلّه، مع أنّه على فرض لزوم جعل من الشارع وعدم اتكاله إلى حكم العقل من المحتمل كون المجعول طريقاً إلى إحراز الدين ايجاب الإحتياط بلا عناية تتميم الكشف، غاية الأمر بضم بقية المقدمات يتعين دائرة

←

لزوم الخروج عن الدين إلى أنّ الشارع أراد من العباد التعرض للوقايع المشتبهة ولم يرخّص لهم إهمالها، فالعقل يحكم حكماً ضرورياً بأنّه لابد للشارع من نصب طريق للعباد ليتمكّنوا من امتثال التكاليف الثابتة فى الوقايع المشتبهة، ولابد وأن يكون الطريق المجعول واصلاً إلى العباد، إمّا بنفسه، وإمّا بطريقه، والطريق الذى يصح جعله فى حال انسداد باب العلم والعلمى مع كونه واصلًا بنفسه ينحصر بالإحتياط، فانّه الطريق الواصل بنفسه لكونه محرزاً للواقع وموصلاً إليه؛ فعلى هذا يكون الإحتياط فى الوقايع المشتبهة طريقاً مجعولاً شرعياً، نظير الإحتياط فى باب الدماء والفروج. وليس من الإحتياط العقلى، فانّ الإحتياط العقلى هو الذى يحكم به العقل فى أطراف العلم الإجمالى؛ ومحل الكلام إنّما هو فيما إذا كان المدرك لعدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة الإجماع أو الخروج عن الدين، لاالعلم الإجمالى؛ وليس للعقل الحكم بالإحتياط فى غير العلم الإجمالى، وإلاّ يلزم أن يكون احتمال التكليف فى نظر العقل منجّزاً للواقع ليحكم بالإحتياط فى الوقايع المشتبهة مع قطع النظر عن ثبوت العلم الإجمالى فيها، وهو كما ترى! فانّ مجرد احتمال التكليف لا يكون منجّزاً عند العقل مع انسداد باب العلم به على المكلّف.

وبالجملة: لا إشكال فى أنّ الإحتياط يكون طريقاً مجعولاً شرعياً إذا كان المستند فى المقدمة الثانية هو الإجماع أوالخروج عن الدين، فانّه لا طريق

ايجاب الإحتياط المزبور فى دائرة الظنون، وهو الذى سلك به «استادنا العلامة» فى كفايته، وذلك أيضاً غير قضية كشف طريقية الظن، بمعنى وسطيته باصطلاحه؛ فتدبر.

وبالجملة نقول: إن النوبة لاتصل إلى كشف جعل شرعى احتياطاً أم طريقاً جعلياً، إلاّ بعد منع حكم العقل لولا الجعل، أو منع اتكال الشارع به. والأوّل: خلاف الإنصاف، والثانى: يجديه احتمال الإتكال. ولا يمنع هذا الإحتمال إلاّ دعوى الإجماع الآتى: من أنّ الشارع أراد امتثال التكاليف فى كل مورد بعنوان وجوبه شرعاً وحرمته، فان تمّ هذا الإجماع فمرجعه إلى الإجماع على عدم اتكال الشارع فى رفع محذور الخروج عن الدين إلى حكم العقل؛ ولازمه حينئذٍ هو الكشف، ولكن دون إثباته خرط القتاد، كيف! ولا يناسب مثل هذا الإجماع مع اشتهار الحكومة العقلية عند أرباب الإنسداد؛ فتدبر تعرف.

واصلاً إلى العباد غيره، والمفروض أنّه لابد للشارع من نصب طريق للعباد يتوصّلون به إلى امتثال التكاليف التى لم يرض بإهمالها. ولا يمكن ايكال الأمر إلى العقل، لما عرفت: من أنّه ليس للعقل حكم فى غير موارد العلم الإجمالى(١)

ثمّ بعد إثبات بطلان طريقية الإحتياط وأنّ الشارع لم ينصبه طريقاً(٢) ـبأحدا الوجوه الآتية فى المقدمة الثالثةـ تكون النتيجة حجية الظن شرعاً، وهى معنى الكشف، فانّه حينئذٍ لا طريق غيره يصح للشارع عليه، فيكون الظن طريقاً شرعياً واصلاً بطريقه لا بنفسه، على ما سيأتى بيانه (إن شاءالله تعالى) هذا إذا كان المدرك فى المقدمة الثانية الإجماع أو الخروج عن الدين.

وإن كان المدرك هوالعلم الإجمالى، فيمكن أن تكون النتيجة الكشف، ويمكن أن تكون النتيجة التبعيض فى الإحتياط، كما سيتضح وجه ذلك (إن شاءالله تعالى) والغرض فى المقام مجرّد الإشارة إلى أنّ أساس الكشف والحكومة هو اختلاف الوجوه الثلاثة التى تبتنى عليها المقدمة الثانية؛ فتفطن.

وأمّا المقدمة الثالثة: وهى عدم جواز الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل، فقد عرفت أنّها ثلاثةـ الاولى: التقليد والرجوع إلى فتوى الغير العالم بالحكم. الثانية: الرجوع فى كل شبهة إلى الأصل الجارى فيها: من البرائة والإشتغال والتخيير والإستصحاب. الثالثة: الإحتياط فى الوقايع المشتبهة بالجمع بين جميع المحتملات. ولابد من إثبات بطلان كل من هذه الطرق

---

(١) أقول: كيف يمكن إنكاره فى مثل المقام المعلوم فيه شدة الإهتمام حتى فى ظرف عدم تصرف من الشارع. ولا يقاس المورد بالوقايع المشتبهة القليلة التى لا يلازم تعطيلها للخروج عن الدين، لعدم إحراز الإهتمام فيها، كما هو ظاهر وأشرنا إليه.

(٢) أقول: قد أشرنا بأنّ ما هو باطل إنّما هو الإحتياط الكلى، وأمّا ايجاب الإحتياط فى الجملة بنحو يتعين فى دائرة الظنون فلا وجه لمنعه؛ ومع هذا الإحتمال أيضاً لا يبقى مجال كشف حجية الظن بمعنى وسطيته، كما أشرنا اليه آنفاً؛ فتدبر.

الثلاثة فى المقام، لتصل النوبة إلى المقدمة الرابعة.

أمّا بطلان التقليد: فواضح، فانّه يشترط فى جواز رجوع الجاهل إلى العالم أن لا يكون الجاهل معتقداً بطلان مدرك علم العالم ولا يرى علمه جهلاً، وإلاّ كان من رجوع العالم إلى الجاهل، لا رجوع الجاهل إلى العالم؛ ففى المقام من يرى انسداد باب العلم والعلمى لا يجوز له الرجوع إلى من يرى انفتاح بابهما، لأنّ من يرى انفتاح باب العلمى يعتقد حجية ظواهر الكتاب والأخبار صدوراً وظهوراً، ومن يرى انسداد بابه يعتقد عدم حجية ذلك وعدم دلالة الأدلّة التى استدل بها على الحجية، ومع هذا كيف يجوز له عقلاً الرجوع إلى الغير القائل بالانفتاح؟ فالتقليد فى المقام فاسد من أصله.

وأمّا بطلان الرجوع فى كل مسألة إلى الأصل الجارى فيها:
فبالنسبة إلى الاصول العدمية النافية للتكليف واضح، لأنّه يلزم من إعمالها المخالفة القطعية، للعلم بثبوت التكاليف فى مواردها. ولا سبيل إلى دعوى عدم العلم بالتكليف فى جميع موارد الاصول النافية.

وأمّا بالنسبة إلى الاصول الوجودية المثبتة للتكليف: من الاحتياط (إذا كانت المسألة من أطراف العلم الإجمالى الشخصى المتعلق بها بخصوصها مع قطع النظر عن كونها من أطراف العلم الإجمالى الكلى المتعلق بأحكام الشريعة) ومن الإستصحاب المثبت للتكليف (إذا لم تكن المسألة من أطراف العلم الاجمالى) فقد أفاد الشيخ (قدس سره) فى وجه بطلان الرجوع إليها: أنّه يلزم من إعمالها العسر والحرج المنفيين لكثرة المشتبهات.

والإنصاف: أنّ دعوى العسر والحرج بالنسبة إلى الإحتياط التام فى جميع الوقايع المشتبهة فى محلّها، وسيأتى الكلام فيه.

وأمّا بالنسبة إلى الإحتياط فى بعض الموارد مما يقتضيه نفس المورد ـ من حيث كونه من أطراف العلم الإجمالى الشخصى ـ وكذا الإستصحاب الجارى فى المورد الذى علم التكليف به سابقاً: فليسا بمثابة يلزم من الرجوع إليهما العسر

والحرج، لقلّة مواردهما. نعم: لا يبعد ذلك فى خصوص المعاملات، فإنّ الاستصحاب فيها يقتضى الفساد، فالرجوع فيها إلى الإستصحاب قد يفضى إلى العسر والحرج؛ فتأمّل جيّداً.

ولكن صحة الرجوع إلى الاحتياط فى موارد العلم الإجمالى الشخصى والإستصحابات المثبتة للتكليف لا يغنى عن شيء، لأنّها لا تفى بأقل قليل من الأحكام المعلومة بالإجمال فى الشريعة، مضافاً إلى العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقة فى بعض موارد الاستصحابات؛ وقد تقدم (فى مبحث القطع) أنّ الاصول المحرزة لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى ولو لم يستلزم منها المخالفة العملية(١)

و من ذلك يظهر الخلل فيما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) فى المقام: من دعوى انحلال العلم الإجمالى بالأحكام الثابتة فى الشريعة ببركة جريان الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً من الأحكام.

والإنصاف: أنّ دعوى انحلال العلم الإجمالى المتعلق بأحكام الشريعة بهذا المقدار من الاصول المثبتة والمعلومات التفصيلية بمكان من الغرابة، عهدتها على مدّعيها؛ وكيف يمكن ذلك مع كثرة الأحكام فى الشريعة وقلّة موارد الاصول المثبتة والمعلومات التفصيلية؟

وأغرب من هذه الدعوى ما أفاده قبل ذلك بأسطر: من أنّ العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقه فى بعض مؤدّيات الاصول المثبتة لا يمنع عن جريانها فى خصوص المقام ولو بنينا على عدم جريانها مع العلم بانتقاض الحالةالسابقة فى بعض أطراف العلم الإجمالى فى سايرالمقامات لاستلزام شمول الدليل لها التناقض فى مدلوله فانّ حرمة نقض اليقين بالشك فى كل واحد من الأطراف بمقتضى قوله- عليه السّلام- فى الصدر: «لا تنقض اليقين

---

(١) أقول: قد تقدم فساده، فراجع.

بالشك» يناقض وجوب النقض فى البعض بمقتضى قوله ـ عليه السّلام ـ فى الذيل: «ولكن تنقضه بيقين آخر» لأنّ تناقض الصدر والذيل إنّما يلزم إذا كان اليقين والشك فى جميع الأطراف فعلياً ملتفتاً إليه، وأمّا إذا لم يكن الشك الفعلى إلاّ فى بعض الأطراف وكان الطرف الآخر غير ملتفت إليه، فالإستصحاب إنّما يجرى فى خصوص الطرف الملتفت إليه الذى يكون الشك فيه فعلياً، ولا يجرى فى الطرف الآخر فى ظرف جريانه فى ذلك الطرف، لانتفاء شرطه ـ وهو الشك الفعلى ـ وإذا وصلت النوبة إلى جريان الإستصحاب فيه بعد وجود شرطه وحصول الشك الفعلى فيه يكون ذلك الطرف الذى جرى فيه الإستصحاب سابقاً خارجاً عن محل الإبتلاء، فلا مانع من جريان الإستصحاب فيه أيضاً، غايته أنّه بعد ذلك يعلم أنّ أحد الإستصحابين كان مؤدّاه مخالفاً للواقع، ولاضير فى ذلك بعد ما لم يكن هذا العلم حاصلاً فى طرف جريان الإستصحاب؛ والإستصحابات التى يعملها المجتهد فى مقام الإستنباط تكون من هذا القبيل، فانّ استنباط الأحكام إنّما يكون على التدريج وليس جميع موارد الإستصحابات ملتفتاً إليها دفعة ليكون الشك فيها فعلياً، بل الإلتفات والشك يكون تدريجياً حسب تدريجية الإستنباط، فلا يجرى الاستصحاب فى جميع أطراف الشبهة دفعة واحدة ليكون العلم بانتقاض الحالة السابقة فى بعضها مانعاً عن جريانه، بل أقصاه حصول العلم بعد تمامية الإستنباط فى أبواب الفقه بمخالفة بعض الإستصحابات التى أعملها فى مقام الإستنباط للواقع؛ وقد عرفت: أنّ هذا العلم لا يضرّ بصحة الإستصحابات. هذا حاصل ما أفاده (قدس سره) بتوضيح منّا.

وأنت خبير بما فيه، فانّ كل مجتهد قبل خوضه فى الإستنباط يعلم بأنّ الأحكام الشرعية المترتبة على موضوعاتها المقدرة وجوداتها قد تنتفى بعض خصوصيات الموضوع عند تحققه خارجاً الموجب للشك فى بقاء الحكم، وأنّ الوظيفة عند ذلك هى استصحاب بقاء الحكم، ويعلم أيضاً بانتقاض الحالة

السابقة فى بعض الموارد التى يجرى فيها استصحاب بقاء الحكم؛ وإنكار حصول العلم بذلك للمجتهد قبل خوضه فى الإستنباط مكابرة واضحة، والعلم بانتقاض الحالة السابقة فى بعض الإستصحابات يمنع عن جريان الإستصحاب فى كل شبهة فى موطنه؛ وعدم فعلية الشك فى جميع الموارد لعدم الإلتفات إليها تفصيلاً قبل الإستنباط لايوجب عدم حصول العلم قبل الإستنباط بمخالفة بعض مؤدّيات الإستصحابات للواقع فى موطن الاستنباط مع كون المسائل التى يخوض فيها للإستنباط ممّا تعمّ بها البلوى ولو بالنسبة إلى بعض المقلّدين: ومع هذا كيف يصح للمجتهد الإفتاء بمقتضى الإستصحابات والحال أنّه يعلم بالخلاف ولو فى بعضها؟.

والحاصل: أنّ فعلية الشك فى كل شبهة وإن كانت شرطاً لجريان الإستصحاب فيها، وهى تتوقف على الإلتفات إلى الشبهة، إلاّ أنّ المفروض حصول العلم بفساد بعض الإستصحابات قبل وصول النوبة إلى جريانه فى موطنه؛ وهذا العلم هو المانع عن جريان كل استصحاب فى موطنه(١)

فالتحقيق: أنّه لا يجوز الرجوع فى كل شبهة إلى الأصل الجارى فيها مع قطع النظر عن انضمام ساير الشبهات إليها لا إلى الاصول النافية ولا إلى الاصول المثبتة. أمّا الاصول النافية: فللعلم بثبوت التكليف فى موردها، فيلزم

---

(١) أقول: حصول العلم بالإنتقاض فى زمان مع عدم بقائه فى زمان آخر كيف يجدى فى منع جريان الأصل فى الزمان الآخر؟ بل المانع عن الجريان هو العلم بالإنتقاض فى زمان الإبتلاء باجراء الأصل، لا قبله ولابعده؛ وحينئذٍ فمع غفلة المجرى للإستصحاب فى مورد عن الشك بالبقاء فى مورد آخر كيف يعلم حين إجرائه الأصل بانتقاض أحد الأصلين؟ ولو علم به قبله، إذ بمحض الغفلة المزبورة يرتفع العلم السابق، ومع انعدامه كيف يصلح أن يكون مانعاً عن جريان الأصل فعلاً؟ فتدبر فيما افيد.

كيف! ولم يلتزم أحد بما نعية العلم السابق، حتى لو فرض سريان الشك إليه حال جريان الأصل، إذ لا يتوهّم ذلك ذو مسكة؛ وحينئذٍ لنا سؤال الفرق بين انعدام العلم السابق بسريان الشك إليه لاحقاً، أو بغفلته عن الشك الآخر الموجب للغفلة عن أصله الذى هو طرف علمه، إذ بمثل هذه الغفلة أيضاً يرتفع العلم السابق جزماً.

من جريانها المخالفة القطعية للتكليف. وأمّا الاصول المثبتة: فلقلّتها وعدم كفايتها لأحكام الشريعة ولو مع ضمّ المعلومات التفصيلية إليها، مضافاً إلى العلم بانتقاض الحالة السابقة فى بعض مواردها.

وأمّا بطلان الإحتياط التام فى جميع الوقايع المشتبهة: فيدلّ عليه الإجماع وقاعدة «نفى العسر والحرج» بل «اختلال النظام» على ما سيأتى بيانه.

ولابد فى المقام من زيادة بسط فى الكلام، فانّ كثيراً من المباحث العلمية المذكورة فى دليل الإنسداد محلها فى هذا المقام. ولأجل عدم خلط المباحث ينبغى تقديم امور.

الأمر الأوّل: قد عرفت أنّ الاحتياط يختلف حكمه حسب اختلاف الوجوه الثلاثة المتقدمة فى الاستدلال على المقدمة الثانية وهى: عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة.

فعلى الوجه الأوّل والثانى: يكون الإحتياط طريقاً مجعولاً شرعياً، فانّ الإجماع على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة أو لزوم المخالفة الكثيرة الموجبة للخروج عن الدين يقتضى عقلاً جعل الشارع طريقاً إلى أحكامه، فانّ المفروض انسداد باب العلم والعلمى إلى الأحكام، فلا يمكن عدم نصب الطريق مع الحكم بعدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة، ولا يصح ايكال الأمر إلى العقل، فانّ العقل لا حكم له فى غير مورد العلم بالتكليف تفصيلاً أو إجمالاً؛ والمفروض أنّه لا علم بالتكليف تفصيلاً، لانسداد بابه. والعلم الإجمالى وإن كان حاصلاً إلاّ أنّ ذلك يرجع إلى الوجه الثالث، والكلام إنّما هو فى الوجهين الأوّلين؛ فلابد أوّلاً: من قطع النظر عن العلم الإجمالى وفرض كون جميع الوقايع من الشبهات البدوية، أو فرض عدم كون العلم الإجمالى منجّزاً للتكليف ـ كما هو رأى بعض ـ ثمّ الكلام فيما يقتضيانه الوجهان الأوّلان.

ولا إشكال أنّهما يقتضيان عقلاً نصب الشارع طريقاً موصلاً إلى التكاليف لأن لا يلزم إهمالها، ولابد وأن يكون الطريق المنصوب واصلاً إلى العباد، إمّا بنفسه، وإمّا بطريقه ـعلى ما سيأتى المراد من كون الطريق واصلاً بطريقهـ فانّ الطريق الغير الواصل بنفسه وبطريقه لا يزيد حكمه عن نفس التكاليف التى انسد باب العلم والعلمى بها، والطريق الواصل بنفسه فى حال انسداد باب العلم والعلمى ليس هو إلاّ الإحتياط(١) فانّه محرز للواقع لما فيه من الجمع بين المحتملات وإدراك الواقعيات. وليس الظن فى عرض الإحتياط، فانّه لا يعقل أن تكون حجية الظن منجعلة بنفسها فى حال من الحالات، كما فى بعض الكلمات، فان الحجية المنجعلة بنفسها منحصرة بالعلم، لكونه تامّاً فى الكاشفية ومحرزاً للواقع بنفسه؛ فالظن لو لا التعبد به وتتميم نقص كشفه لا يكون محرزاً للواقع، بخلاف الإحتياط فانّه بنفسه بلا حاجة إلى التماس دليل يكون محرزاً للواقع، فالطريق الواصل بنفسه بلا مؤنة ليس هو إلاّ الإحتياط(٢) وإذابطل الإحتياط بأحد الوجوه الآتية يتعين عقلاً نصب الشارع الظن طريقاً، إذ لا طريق غيره حينئذٍ. هذا لو كان الوجه فى المقدمة الثانية

---

(١) أقول: معنى الطريق الواصل بنفسه ما هو معلوم بنفسه طريقيته للمكلف بلا احتياج إلى طريق آخر توصله إلى العباد، قبال ماهو الواصل بطريقه كالطريق الذى ظن حجيته بظن علم حجية هذا الظن لدى المكلف، قبال ما لا يكون واصلاً إلى المكلف رأساً كالطرق الواقعية المجهولة لدى المكلف ولو تفصيلاً بناءً على كون المراد من الوصول التفصيلي، وسيأتى نتيجة هذا التفصيل عند فرض استكشاف الحجة الشرعية تعميماً أو إهمالاً.

وفى هذه الجهة معنى نصب الشارع طريقاً واصلاً نصبه طريقاً علم بجعله بنفسه بلا توسط طريق آخر؛ وفى هذه الجهة لايتفاوت بين كون المجعول هو ايجاب الإحتياط أو حجية الظن بمعنى الوسطية، فمن هذه الجهة يكون حجية الظن فى عرض ايجاب الإحتياط.

نعم: بينهما تفاوت من جهة اخرى، وهو أنّ الإحتياط موصل إلى الواقع بنفسه والظن لا يكون موصلاً إليه بنفسه؛ وهذه الجهة غير مرتبط بالواصل بنفسه والواصل بطريقه، قبال غير الواصل رأساً.

(٢) أقول: ما هو منحصر بالإحتياط الطريق الموصل بنفسه، لا الواصل بنفسه «ببين تفاوت ره از كجا است تا به كجا!».

الإجماع أو الخروج عن الدين.

ولو كان الوجه فيها العلم الإجمالى: فالإحتياط يكون هو الأصل من باب حكم العقل بلزومه إرشاداً حذراً عن مخالفة التكاليف وتحصيلاً لامتثالها. وهذا الحكم العقلى لا يمكن أن يستتبع الحكم الشرعى المولوى لأنّه واقع فى سلسلة معلولات الأحكام.

لا أقول: إنّه لا يمكن للشارع جعل ايجاب الإحتياط طريقاً فى موارد العلم الإجمالى، فانّ اقتضاء العلم الإجمالى للتنجيز عقلاً لا يمنع عن جعل الشارع فى مورده حكماً ظاهرياً طريقياً بعنوان الإجتناب عن المحتملات، إذ العقل إنّما يستقل بقبح المخالفة للتكليف المعلوم بالإجمال وأنّه لابد من الخروج عن عهدته. وليس للعقل حكم بوجوب الإتيان بالمحتملات فى الشبهات الوجوبية أو حرمة الإتيان بها فى الشبهات التحريمية، فانّ الحكم بالوجوب والحرمة من وظيفة الشارع، وليس وظيفة العقل سوى الحكم بلزوم إفراغ الذمة عما اشتغلت به من التكليف، غايته أنّ فراغ الذمة عن ذلك يتوقف عقلاً على الجمع بين المحتملات فعلاً أو تركاً ـ حسب اختلاف الشبهات ـ فللشارع جعل حكم ظاهرى طريقى بوجوب الإتيان بالمحتمل بما أنّه محتمل أو حرمة تركه كذلك(١)

---

(١) أقول: معنى الحكم الطريقى: هو الايجاب فى ظرف المطابقة والترخيص فى طرف المخالفة. وانّ وجه منجزيته للتكاليف المحتملة أحد الوجهين اللذين ذكرناهما فى باب جعل الطرق:

أحدهما: كشف الايجاب المزبور عن اهتمام الشارع تعرضه بنحو لا يرضى بتركه فى ظرف الجهل به؛ ومثل هذا الإحتمال منجز عقلاً وموضوع لحكمه بدفع الضرر المحتمل، لا قبح العقاب بلابيان.

وثانيهما: كونه بياناً فى ظرف الجهل، بمعنى ملازمة وجود التكليف فى الواقع مع بيانه فى ظرف الجهل الملازم لاحتمال البيان المستلزم لارتفاع موضوع حكم العقل بقبح العقاب فى ظرف الجزم بعدم البيان؛ وحينئذٍ لامجال للحكم الطريقى إلاّ مجرد التنجز بلا اقتضائه الجزم بالوجوب لا نفسياً ولا مقدّمياً، ولذا لا يكاد ينتج الجزم بالقربة أيضاً.

وعليه: فبعد استقلال العقل بمنجّزية العلم، لا يبقى مجال للايجاب الطريقى. نعم: لا بأس بتتميم الكشف ولو من جهة إثماره فى الرخصة فى إتيان مشكوك الوجوب بعنوان وجوبه الموجب هذا الترخيص لإخراج ←

ويكون الغرض من ذلك الوصلة إلى التكليف الواقعى، سواء كان المحتمل من أطراف العلم الإجمالى، أو كان من الشبهات البدوية، كـ«باب الدماء والفروج والأموال».

ولا يتوهّم: أنّ حكم الشارع بوجوب الإحتياط فى موارد استقلال العقل به لغو لا يترتب عليه أثر عملى، فانّه لو فتحناباب هذا الإشكال يلزم عدم صحة حكم الشارع بالإباحة الظاهرية فى موارد استقلال العقل بالبرائة، وعدم صحة حكم الشارع بالبناء على بقاء التكليف عندالشك فى بقائه فى موارد استقلال العقل بالإشتغال.

و حلّ الإشكال فى الجميع، هو أنّ وظيفة العقل ليس الحكم بالوجوب أو الحرمة أو الإباحة، بل وظيفته إدراك الحسن والقبح، سواء كان إدراكه واقعاً فى سلسلة علل الأحكام أو فى سلسلة معلولاتها، غايته أنّه لو وقع فى سلسلة المعلولات لا يصح للشارع جعل حكم مولوى على طبق ما أدركه العقل، للزوم التسلسل. وأمّا جعل حكم آخر مغاير لما أدركه العقل فهو بمكان من الإمكان وإن اتحدا فى النتيجة، والعقل إنّما يحكم بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال وليس على طبقه حكم مولوى من الشارع، بل المدّعى أنّ الحكم الشرعى يتعلق بالمحتمل بما أنّه محتمل لغرض الوصول إلى التكليف الواقعى؛ فدعوى استحالة تعلق الجعل الشرعى بالإحتياط فى موارد العلم الإجمالى ممّا لا ينبغى الإصغاء إليها. ولكن مجرد صحة الجعل لا يكفى ما لم يقم دليل عليه، وإلاّ فنفس العلم الإجمالى لا يقتضى ذلك، لأنّ حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف المعلومة بالإجمال يكفى فى لزوم الإحتياط والجمع بين المحتملات.

المورد عن التشريع؛ ولكن ليس ذلك شأن كل حكم طريق، ولو بمثل ايجاب الإحتياط وأمثاله العارية عن لسان التنزيل؛ فليس شأنها حينئذٍ إلاّ التنجيز المعلوم لغويته فى ظرف منجزية العلم الإجمالى، كما لا يخفى.

فلو استندنا فى بطلان المقدمة الثانية إلى العلم الإجمالى ومنجّزيته للتكاليف المعلومة بالإجمال فى الوقايع المشتبهة كان الإحتياط هو الأصل من جهة حكم العقل به إرشاداً، لامن جهة جعل الشارع له طريقاً ـ كما هو مقتضى الوجهين الأولين ـ ولأجل اختلاف حكم الإحتياط من حيث حكم العقل به إرشاداً أو من حيث جعل الشارع له طريقاً تختلف نتيجة مقدمات الإنسداد من حيث الكشف والحكومة والتبعيض فى الإحتياط، على ما سيأتى تفصيله.

الأمر الثانى: للإحتياط مراتب ثلاث:

المرتبة الاولى: الإحتياط التام فى جميع الوقايع المشتبهة: من مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها، على وجه يقتضى إحراز جميع التكاليف الواقعية على ماهى عليها، وهذه المرتبة من الإحتياط تخلّ بالنظام النوعى والشخصى، لكثرة الوقايع المشتبهة وانتشارها فى جميع ما يتوقف عليه النظام: من المعاش والمعاشرة والمحاورة والعقود والايقاعات وغيرها؛ ولا إشكال أنّ التجنب عن جميع ذلك يخلّ بالنظام.

المرتبة الثانية: الإحتياط الموجب للعسر والحرج من دون أن يستلزم اختلال النظام، بل مجرد الضيق الذى لا يناسب الملّة السهلة السمحة.

المرتبة الثالثة: الإحتياط الذى لايوجب العسر والحرج، فاذا كان الحاكم بلزوم الإحتياط فى الوقايع المشتبهة هو العقل من جهة اقتضاء العلم الإجمالى، فبطلان كل مرتبة سابقة يوجب تعيّن المرتبة اللاحقة، لأنّ الضرورات عندالعقل تتقدر بقدرها، فاذا بطل الإحتياط المخلّ بالنظام ولم يجز العمل به عندالعقل تتعين المرتبة الثانية، وإذا بطلت المرتبة الثانية بأدلّة نفى العسر والحرج ـ على ماسيأتى بيانه ـ تتعين المرتبة الثالثة؛ فاذا فرضنا أنّ الإحتياط فى جميع الوقايع المشتبهة ـ من المظنونات والمشكوكات والموهومات ـ

يوجب اختلال النظام يتعين الأخذ بالمظنونات والمشكوكات إذا لم يستلزم الإحتياط فيهماذلك، وإذا كان الإحتياط فيها يوجب العسر والحرج وقلنا: إنّ أدلّة العسر والحرج تنفى الإحتياط الموجب لذلك وإن كان الحاكم بالإحتياط هو العقل على الأقوى ـخلافاً لبعض الأعاظم على ما سيأتى بيانه ـ كان اللازم الأخذ بالمظنونات فقط، أوهى مع بعض المشكوكات على وجه لا يلزم منه العسر والحرج. والسرّ فى ذلك هو ما عرفت: من أنّ الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها، ولا يعقل أن يكون بطلان مرتبة موجباً لسقوط ساير المراتب؛ وسيأتى مزيد توضيح لذلك فى الامور اللاحقة. هذا إذا كان الملزم بالإحتياط حكم العقل إرشاداً من جهة العلم الإجمالى.

وإن كان الملزم بالإحتياط هو الحكم الشرعى من جهة نصبه طريقاً إلى إحراز التكاليف فى الوقايع المشتبهة، فقد عرفت: أنّ الطريق الواصل بنفسه هو الإحتياط التام فى جميع الوقايع المشتبهة(١) فاذا فرضنا بطلان هذا الطريق من جهة استلزامه اختلال النظام، فتعيين بقية مراتب الإحتياط يحتاج إلى معيّن آخر، فانّه من الممكن أن يكون الشارع قد جعل الإحتياط فى بعض الوقايع طريقاً، ومن الممكن أيضاً أن يكون قد جعل الظن طريقاً محرزاً. وإن كان يمكن أن يقال: إنّ الوجهين الأوّلين يقتضيان نصب الشارع طريقاً واصلاً إلى العباد. والطريق الواصل بنفسه هو الإحتياط الذى لايخلّ بالنظام، فانّ الإحتياط المخلّ بالنظام ممّا يستقل العقل بقبح نصبه، ولازم ذلك: هو كون الطريق المنصوب شرعاً الإحتياط فى الشبهات على وجه لايلزم منه اختلال النظام، فيتعيّن التبعيض فى الإحتياط، إلاّ أن يقوم إجماع على بطلان التبعيض

---

(١) أقول: الأولى أن يقال: ويعبّر عنه بالطريق الموصل لا الواصل، وإلاّلا اختصاص فى الطريق الواصل بالإحتياط، بل كلّما علم بجعله من قبل الشارع فهو الطريق الواصل احتياطاً كان أو طريقاً، بمعنى الوسطية فى الإثبات بمصطلحه، كما شرحناه. وحينئذٍ لا موجب على الشارع من جعل خصوص الإحتياط لمحض كونه بنفسه موصلاً، بل له أن يجعل طريقاً آخربتتميم كشفه وبجعله موصلاً قبال الإحتياط، كما لا يخفى.

فى الإحتياط أوعلى أنّ بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى ـعلى ما سيأتى بيانهـ فيتعيّن حينئذٍ جعل الظن طريقاً.

ومن ذلك يظهر: أنّ نتيجة مقدمات الإنسداد، إمّا أن تكون التبعيض فى الإحتياط(١) وإمّا أن تكون حجية الظن؛ ولاتصل النوبة إلى الحكومة بمعنى الإمتثال الظنى، وسيأتى تفصيل ذلك؛ فانتظر.

الأمر الثالث: قد تقدّم: أنّ التعرض للوقايع المشتبهة بعد الفراغ عن عدم جواز إهمالها لابد وأن يكون بأحد الطرق الثلاثة المقررة للجاهل: من التقليد والرجوع فى كل شبهة إلى الأصل الجارى فيها والإحتياط فى جميع الشبهات. وقد عرفت: بطلان التقليد والرجوع إلى الأصل الجارى فى كل شبهة.

وأمّا بطلان الإحتياط فى جميع الوقايع: فقد استدل عليه بوجهين: الأول: الإجماع على عدم وجوب الإحتياط. الثانى: استلزامه العسر والحرج، بل اختلال النظام.

أمّا الإجماع: فيمكن تقريبه بوجهين:

الأوّل: الإجماع على عدم وجوب إحراز جميع المحتملات فى الوقايع

---

(١) أقول: تعيّن التبعيض فى ظرف اختلال النظام إنما يتم مع الإلتزام بمنجزية العلم الإجمالى، فمثل هذا الجعل فى أحد المحتملات الغير الموجب لاختلال النظام، إذ لولا منجزية العلم لا يكون مجرّد الجعل الواقعى منجّزاً، ومنجزية هذا العلم فرع كون عدم إهمال الوقايع والخروج عن الدين مستنداً إلى هذا العلم، بحيث لولاه أولولا منجزيته يستقل العقل بقبح العقاب.

وأمّا لوقلنا بأنه لو فرض عدم منجزية هذا العلم أيضاً لا يجوز أيضاً ترك التعرض لامتثال الأحكام بنحو يوجب محذور الخروج عن الدين، فلا محيص حينئذٍ من كشف منجّز آخر موجب لانحلال العلم المزبور. وبعد ذلك نقول: إنّ تعين هذا المنجّز إما مستند إلى حكومة العقل أو العلم الإجمالى فى المرتبة الثانية، ولا مجال للأخير، إذ يجرى الكلام السابق فيه وهلمّ جرّاً، فيتعينّ الأوّل من حكومة العقل؛ وحيثئذٍ فلا محيص لك من الإلتزام بعدم تعطيل العقل عن حكمه، فلم لا تلتزم به من الأوّل المانع عن كشف جعل أصلاً؟ فتدبر بعين الدقة.

والجمع بينها بفعل كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة.

الثانى: الإجماع على أنّ بناء الشريعة المطهرة ليس على امتثال التكاليف بالإحتمال، بل بنائها على امتثال كل تكليف بعنوانه: من الوجوب والحرمة، لا بمعنى اعتبار قصد الوجوب والحرمة، بل بمعنى: أنّ الإتيان بالشيء بما أنّه محتمل الوجوب أو محتمل الحرمة أو محتمل الإباحة ـ بحيث يكون الإتيان بمتعلقات التكاليف بعنوان الإحتمال وبرجاء انطباقه على المكلف به ـ أمر مرغوب عنه شرعاً ليس بناء الشريعة عليه.

وهذان الوجهان من الإجماع وإن لم يقع التصريح بهما فى كلام القوم، إلاّ أنّه ممّا يقطع باتفاق الأصحاب عليهما(١) كما مرّ نظيره فى دعوى الإجماع على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة. وقد عرفت: أنّ الإجماع التقديرى كالمحصّل الفعلى فى الاعتبار.

ونتيجة هذين الوجهين من الإجماع تختلف، فانّه على الوجه الثانى تكون النتيجة حجية الظن شرعاً المعبّر عنها بالكشف، من غير فرق بين أن يكون المدرك فى المقدمة الثانية (وهى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة) هو الإجماع أو الخروج عن الدين أو العلم الإجمالى، ولا يمكن أن تكون النتيجة التبعيض فى الإحتياط، كما لا يمكن أن تكون النتيجة الإمتثال الظنى المعبّر عنه بالحكومة، فانّ فى التبعيض فى الاحتياط أيضاً يكون الإمتثال احتمالياً، والمفروض أنّ بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى ـ كما هو مفاد الوجه الثانى من تقريب الإجماع على بطلان الإحتياط ـ فوجوب العمل بالمظنونات من الوقايع المشتبهة الذى هو المقصود من دليل الإنسداد ليس لأجل التبعض فى

---

(١) أقول: عمدة الكلام فى إثبات هذا الإجماع، لأنّه أوّل شيء ينكر، بل غاية ما عليه الإجماع عدم بناء الشريعة على الإحتياط الناشى من قبل منجزية العلم الإجمالى تماماً أو تبعيضاً، لا عدم إتيان مظنون التكليف لكونه مظنوناً ومنجّزاً بهذا الظن، كيف والقائلين بالحكومة ليس مرامهم إلاّ هذا!! فكيف يدّعى اتفاق الأصحاب على خلافه؟ ولقد أشرنا إلى ذلك فى الحاشية المكتوبة فى أوّل المسألة فذلكة لمرامه.

الإحتياط إذا كان بطلانه فى جميع الوقايع من جهة قيام الإجماع على أنّ بناء الشريعة على الإتيان بكل تكليف بعنوانه، بل لأجل كشف ذلك عن أنّ الشارع جعل الظن طريقاً محرزاً للواقع مثبتاً للتكاليف المعلومة بالإجمال. وليس وجوب العمل بالمظنونات أيضاً لأجل حكم العقل بلزوم التنزل إلى الإمتثال الظنى عند تعذر الإمتثال العلمى، فانّ الإمتثال فى الإمتثال الظنى أيضاً يكون بنحو الإحتمال الذى فرضنا أنّ بناء الشريعة ليس على ذلك.

فالإمتثال الظنى ممّا لا يمكن أن يحكم العقل به مع انعقاد الإجماع على وجوب الإتيان بكل تكليف بما هو هو لا بما أنّه محتمل،وإنّما يحكم العقل بالإمتثال الظنى فى الشبهات الموضوعية عند تعذّر الإمتثال العلمى أو تعسّره، كموارد الجهل بالقبلة، وكتردّد الفوائت اليومية بين الأقل والأكثر، ونحو ذلك من موارد اشتباه المكلف به لأجل الشبهة الموضوعية، فانّ العقل يستقل بلزوم الإطاعة والإمتثال الظنى مع تعذّر الإمتثال العلمى والإجمالى؛ وهذا أجنبى عن المقام، فانّ العمل بالمظنونات لا يلازم الظن بامتثال التكاليف المنتشرة فى الوقايع المشتبهة؛ وسيأتى لذلك مزيد توضيح (إن شاءالله تعالى).

والغرض فى المقام مجرد بيان أنّ قيام الإجماع على الوجه الثانى، وهو وجوب امتثال التكاليف بعناوينها الخاصة(١) يكشف كشفاً قطعياً على أنّ

---

(١) أقول: اقتضاء الإجماع على عدم بناء الشرع على الإتيان بمحتمل التكليف بماهو محتمل حجية الظن بلا واسطة شىء مساوق دعوى الإجماع على حجية الظن، فيخرج حينئذٍ من نتيجة دليل الإنسداد؛ فلا محيص من كون هذا الإقتضاء بواسطة ضم بقية المقدمات، ومرجعه بالأخرة إلى العلم بجعل وسط فى البين الموجب لعدم الأخذ بجميع المحتملات، فيؤخذ بالأقرب بمقتضى المقدمة الرابعة؛ وحينئذٍ لنا أن نقول: إنّ هذاالعلم الإجمالى لولا منجزيته وموصليته لهذا الجعل لما يكون مجردالوسطية بوجوده الواقعى منجّزاً للواقع.

وحينئذٍ لنا أن نقول: إنّ منجزية هذا العلم فرع كون المدرك لبطلان الخروج عن الدين هذا العلم، ومع فرض عدمه وكشف منجّز آخر خرج هذا العلم عن المنجزية والموصلية، فتحتاج فى تعيين الوسط المجعول وايصاله إلى منجّز آخر، وهذا المنجز أيضاً لا يمكن أن يجعل وسطاً آخر فى تعين الوسط الأوّل، وإلاّ فهلمّ جرّاً؛ فلا محيص من انتهاء الأمر إلى حكم العقل واستقلاله بكون الموصل للوسط المجعول هو الظن؛ فانتهى الأمر بالأخرة إلى لزوم

←

الشارع نصب الظن طريقاً محرزاً للتكاليف موصلاً إليه عند انسداد باب العلم بها، سواء كان عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة لأجل الإجماع، أو الخروج عن الدين، أو العلم الإجمالى.

وأمّا على الوجه الأوّل من تقريب الإجماع على بطلان الإحتياط (وهو قيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات) فالنتيجة تختلف حسب اختلاف الوجوه الثلاثة فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة المتقدمة فى المقدمة الثانية .

فانّه لو كان الوجه فى عدم جواز إهمال الوقايع هو العلم الإجمالى كانت النتيجة التبعيض فى الإحتياط لا محالة، لأنّ العلم الإجمالى كان يقتضى الجمع بين جميع المحتملات، وقد انعقد الإجماع على عدم وجوب الجمع، وذلك لا يقتضى سقوط الإحتياط رأساً عن جميع الأطراف بل عن بعض الأطراف، ويبقى بعضها الآخر على ما يقتضيه العلم الإجمالى من الإحتياط. وعلى هذا تبقى مقدمات الإنسداد عقيمة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لاستنتاج النتيجة، وسيأتى بيانه.

وإن كان الوجه فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة هو الإجماع أو الخروج عن الدين اللذان كانا يقتضيان جعل الشارع طريقية الإحتياط فى جميع الوقايع، فقيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين جميع المحتملات وإن كان يبطل جعل الشارع طريقية الإحتياط فى الجميع، ولكن لايقتضى جعل الشارع طريقية الظن، فانّه كما يمكن ذلك يمكن جعل التبعيض فى الإحتياط،

الأخذ بالظن والإحتمال الراجح فى تعيين ما هو وسط، وذلك يبطل الإجماع المزبور، إذ بالأخرة يرجع إلى امتثال الأحكام بالإحتمال لا بالجزم.

نعم: ينتهى النوبة إلى الجزم بمقتضى المقدمة الرابعة بناء على منجزية العلم وموصليته من باب التبعيض فى الإحتياط فى المرة الثانية، ولكن بطلان الخروج عن الدين يمنع عن وصول النوبة إلى منجزية العلم الإجمالى رأساً.

من جهة أنّه هو الطريق الواصل بنفسه وطريقية الظن يحتاج إلى جعل لم يثبت، فالتبعيض فى الإحتياط لاينحصر أن يكون بالزام من العقل فى أطراف العلم الإجمالى عند تعذّر الإحتياط فى الجميع، بل يمكن أن يكون بجعل شرعى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ قيام الإجماع على أنّه «ليس بناء الشريعة على العمل بالإحتمال» يقتضى حجية الظن شرعاً مطلقاً سواء كان المستند فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة الإجماع، أو الخروج عن الدين، أو العلم الإجمالى. وقيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات فى الوقايع المشتبهة يقتضى التبعيض فى الإحتياط، إمّا عقلاً إن كان المستند فى عدم جواز إهمال الوقايع هو العلم الإجمالى، وإمّا شرعاً إن كان المستند فى ذلك هو الإجماع أو الخروج عن الدين. هذا كلّه إذا كان الوجه فى بطلان الاحتياط الإجماع بكلا تقريبيه.

وإن كان الوجه فيه كونه موجباً للعسر والحرج فالنتيجة أيضاً تختلف حسب اختلاف الوجوه الثلاثة ـ المتقدمة فى المقدمة الثانية ـ فانّه لو كان الوجه فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة العلم الإجمالى، فالنتيجة هى التبعيض فى الإحتياط مطلقاً، كان الإحتياط التام فى جميع الوقايع ممّا يخلّ بالنظام أو كان ممّا يوجب العسر والحرج، فانّه على كلا التقديرين العقل لا يلزم بالإحتياط التام، بل يستقل بقبحه إذا كان ممّا يخلّ بالنظام، فلابد من التبعيض فى الإحتياط إلى حدّ لا يلزم منه العسر والحرج، وسيأتى الوجه فى ذلك.

ولو كان الوجه فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة هو الإجماع أو الخروج عن الدين فان كان الإحتياط التام ممّا يخلّ بالنظام، فالعقل يستقل أيضاً بعدم نصب الشارع الإحتياط المخلّ بالنظام طريقاً إلى امتثال التكاليف الواقعية، بل يقبح على الشارع الإلزام بسلوك طريق يؤدّى إلى اختلال النظام النوعى والشخصى، فلابد حينئذٍ: إمّا من ايجاب التبعيض فى

الإحتياط، وإمّا من نصب الظن طريقاً، على ما تقدم بيان ذلك.

وإن كان الإحتياط التام ممّا لا يخلّ بالنظام، بل كان يلزم منه مجرد العسر والحرج: ففى بطلان الإحتياط واستكشاف عدم نصب الشارع له طريقاً من عموم أدلة نفى العسر والحرج إشكال، من حيث إنّ أدلة نفى العسر والحرج كأدلة نفى الضرر إنّما تكون حاكمة على الأدلة الأوّلية المتكفلة لبيان الأحكام المترتبة على الموضوعات الواقعية الشاملة باطلاقها لحالة الضرر والعسر والحرج؛ فلابد وأن يكون لمتعلق الحكم الواقعى حالتان: حالة يلزم منها الضرر والعسر والحرج، وحالة لايلزم منها ذلك لتكون أدلة نفيها حاكمة على دليل الحكم الواقعى وموجبة لنفى الحكم عن المتعلق أو الموضوع الذى يلزم منه الضرر والعسر والحرج. وأمّا لو اختص الحكم الواقعى بما يلزم منه الضرر أو العسر والحرج دائماً بحيث لم يكن له حالة لايلزم منها ذلك ـ كوجوب الخمس والزكاة والجهاد ونحو ذلك من الأحكام الضررية ـ فلا يمكن أن تكون أدلة نفى الضرر والعسر والحرج حاكمة على دليل الحكم ورافعة له، لأنّ الحكم رتّب من أوّل الأمر على الموضوع الضررى، فكيف يمكن أن يكون دليل نفى الضرر حاكماً على دليله! مع أنّ الضرر محقق لموضوع الحكم ومتعلقه، فلا يعقل أن ينفيه، فانّ الموضوع إنّما يستدعى ثبوت الحكم لانفيه، والإحتياط فى المقام يكون كالخمس والزكاة والجهاد ليس له حالة لا يلزم منها العسر والحرج، فانّ الإحتياط عبارة عن الجمع بين المحتملات: من المظنونات والمشكوكات والموهومات فى الوقايع المشتبهة، والإحتياط على هذا الوجه يوجب العسر والحرج دائماً، فلو أوجبه الشارع ونصبه طريقاً إلى ما فى الوقايع المشتبهة من التكاليف ـ كما هو مقتضى الوجهين الأوّلين اللذين بنيت عليهما المقدمة الثانية ـ كان كايجاب الخمس والزكاة لا يمكن أن تكون أدلة نفى العسر والحرج حاكمة على دليل ايجابه وموجبة لنفى وجوبه.

وتوهّم: أنّ من أدلة نفيهما يستكشف عدم ايجاب الشارع الإحتياط

ونصبه طريقاً(١) فاسد، فانّ أدلة نفيها إنّما تكون حاكمة على أدلة الأحكام المجعولة فى الشريعة، وليس من شأنها نفى جعل حكم فى الشريعة أو إثباته ابتداءً باعتبار وجود مناط الجعل وعدمه، فانّ بناء أدلة نفى العسر والحرج ليس مجرد الإخبار عن أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه العسر والحرج.

وبالجملة: لا إشكال فى أنّ أدلة نفى العسر والحرج لا تنفى الأحكام التى يختص تشريعها بحال يلزم منه العسر والحرج؛ فلوكان مدرك عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة هو الإجماع أو الخروج عن الدين الموجبان لنصب الشارع الإحتياط طريقاً فى حال انسداد باب العلم والعلمى كان اللازم وجوب الإحتياط وإن استلزم العسر والحرج، ولا تصل النوبة إلى حجية الظن أو التبعيض فى الإحتياط.

وهذا بخلاف ما إذا كان المدرك لعدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة العلم الإجمالى، فانّه لا محيص عن التبعيض فى الإحتياط بمقدار لا يلزم منه العسر والحرج. ولا موجب لسقوط الإحتياط رأساً فى جميع الوقايع المشتبهة ـ كما قيل ـ فانّ الضرورات تتقدر بقدرها، فلو اضطر المكلف إلى الإقتحام فى بعض أطراف العلم الإجمالى كان الإضطرار موجباً عقلاً للترخيص فيما يدفع به

---

(١) أقول: يكفى فى دفع هذا التوهّم ما افيد من منع نظر دليل نفى العسر إلى تكليف يكون من لوازمه العسر، بلا احتياج إلى هذه المقدمة، إذ على فرض شمول دليل نفى الحرج لنفى جعل حكم فى الشريعة يختص أيضاً بنفى جعل حكم له حالتان، ويرفع حالة العسرية على فرض وجوده ولا يرفع حكماً مختصاً على فرض الوجود حال الحرج. نعم: الذى يرد على أصل التقريب هو أنّ دليل نفى الحرج لو كان ناظراً إلى صرف ايجاب الإحتياط التام من الشارع، فالأمر كما افيد. وأمّا لو كان ناظراً إلى الحكم الواقعى المشكوك على فرض الوجود، فلا شبهة فى أنّ له حالتان: فدليل العسر يرفع فعلية الواقع بالنسبة إلى مثل هذه الحالة المشتبهة الموجبة لعسرية امتثاله دون غيرها، وبمثل هذا الرفع التقديرى يستكشف عدم ايجاب الإحتياط، لأنّه من تبعات وجود التكليف الواقعى على فعليته حتى فى هذا الحال، كما لا يخفى.

ثم إنّ رفع التكليف الواقعى فى هذا الحال ليس المراد أيضاً رفعه مطلقاً، بل الغرض رفعه بمقدار يقتضى العسر فى هذا الحال لا مطلقاً؛ ونتيجة ذلك أيضاً ليس إلاّ التبعيض فى الإحتياط، كما لا يخفى؛ فتدبر.

الإضطرار، سواء كان الإضطرار من جهة لزوم الضرر أو العسر والحرج أو غير ذلك من الأسباب، وسواء كان الإضطرار إلى البعض المعيّن أو غير المعيّن(١) غايته أنّه إذا كان إلى المعيّن يتعين دفع الإضطرار به بخصوصه، وإن كان إلى غير المعيّن يكون المكلف بالخيار فى دفع الإضطرار بكل واحد من الأطراف؛ وليس له التعدى عن غير ما يدفع به الضرورة، فانّ مقتضى العلم الإجمالى عقلاً هو لزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال بأىّ وجه اتفق، لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالى كالتفصيلى يقتضى التنجيز، فبمجرد العلم الإجمالى يتنجّز التكليف، غايته لو صادف دفع الإضطرار بمتعلق التكليف كان ذلك موجباً

---

(١) أقول: إذا كان الإضطرار مقارناً للعلم وكان متعلقاً بطرف معيّن، كيف يمكن دعوى منجزية العلم الإجمالى بالنسبة إلى الطرف الآخر، إذ بالإضطرار المزبور بعد فرض سرايته إلى الواقع على فرض وجوده فى المضطر إليه يرتفع العلم الإجمالى بالتكليف، ومع ارتفاعه لا يبقى مجال وجوب الإحتياط عن الطرف الآخر، لكون الشبهة بدوياً، كما هو الشأن فى خروجه من محل الإبتلاء.

نعم: ما افيد صحيح بالنسبة إلى الإضطرار بغير المعيّن، فانّ هذا الإضطرار مانع عن الجمع بين المحتملين، ولازمه كون سرايته إلى الواقع رافعاً لإطلاق التكليف فى كل طرف، بنحو يقتضى وجوب إتيانه ولو فى حال وجود الآخر. وبهذا الإطلاق يحكم العقل أيضاً بالجمع بين المحتملين؛ فاذا ارتفع إطلاق التكليف لا أصل التكليف فالعلم الإجمالى بأصل التكليف فى كل واحد من الطرفين باقٍ، غايته فى كل واحد مشروط بعدم إتيان غيره؛ ولازمه إلزام العقل بعدم تركهما؛ ولازمه فى هذا الظرف التخييرفى إتيان أحد الطرفين، إذ بهذا المقدار يقطع بالخروج عن عهدة المعلوم بالإجمال. وبمثل هذا البيان أيضاً حققنا المسألة فى باب الإشتغال؛ فراجع.

ثم أقول: إنّ ما افيد من تعيّن الظن بمقتضى ما ذكرنا إنّما يتم على فرض الإلتزام بالعلم بتكليف مطلق فى المظنونات مثلاً ومقيد فى غيره بنحو الترتب، كى يبقى العلم الإجمالى بحاله، وإلاّ فمع تعين الترخيص فى خصوص الأبعد مطلقاً يرتفع العلم أيضاً راساً، ولا يبقى مجال الأخذ بالمظنون؛ ولكن هذا الإلتزام بالترتب أيضاً ينتج لزوم العمل بالأبعد فى ظرف مخالفة الأقرب، وهو أيضاً خلاف مسلك أهل الإنسداد، وبنائهم على الرخصة فى ترك الأبعد مطلقاً؛ وحينئذٍ مثل هذا الممشى لايتم حتى بناءً على اقتضاء العلم الإجمالى فى المنجزية، فضلاً عن العلية، لأن الترخيص المطلق ملازم لمنع التكليف فى مورده على الإطلاق، ومعه لا يبقى علم إجمالى بالتكليف أصلاً؛ وعليه فلا يكاد انتهاء النوبة على مسلك منجزية العلم الإجمالى وأدلة الحرج إلى مرام القائل بالتبعيض ومرجعية الظن فى حال الإنسداد والترخيص فى غيره مطلقاً؛ فتدبر فيما ذكرنا، ولا يغرك طول البيان وتفصيله الغير المنتهى إلى مفهوم محصّل!.

للعذر عقلاً، وأمّا الطرف الآخر غير المضطر إليه فهو باق على حكمه السابق لولا عروض الإضطرار، وحيث لم يؤمن من أن يكون هو متعلق التكليف فالعقل يستقل بلزوم التحرز عنه واستحقاق العقوبة عليه عند الإقتحام فيه وصادف كونه هو متعلق التكليف المعلوم بالإجمال. وأقصى ما تقتضيه حكومة أدلة رفع الإضطرار ونفى الضرر والعسر والحرج على أدلة الأحكام الواقعية، هو أنّه لو صادف كون متعلق التكليف أو موضوعه هو المضطر إليه (إذا كان الإضطرار إلى المعيّن) أو هو الذى دفع به الإضطرار (إذا كان إلى غير المعيّن) كان موجباً إمّا لرفع التكليف واقعاً وإمّا لعدم تنجزه على الوجهين فى أنّ الإضطرار هل يوجب التوسط فى التكليف أو التوسط فى التنجيز، على ما سيأتى بيانه فى محلّه.

فالقول بأنّ الإضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالى يوجب سقوط التكليف رأساً وجواز الإقتحام فى غير ما يدفع به الاضطرار مطلقاً، سواء كان الإضطرار إلى المعيّن أو غير المعيّن وسواء كان طروّ الإضطرار قبل العلم الإجمالى أو بعده(١) ضعيف غايته، فانّ الضرورات تتقدّر بقدرها، ولا معنى لسقوط التكليف عن موضوع لعروض الإضطرار إلى موضوع آخر، سواء اريد من السقوط السقوط الواقعى أو السقوط عن التنجز. وإن أردت الإطّلاع على أطراف الكلام فراجع تنبيهات الإشتغال، فانّه قد استوفينا الكلام فى ذلك بما لا مزيد عليه فى ذلك المقام.

فتحصّل: أنّ استلزام الإحتياط فى جميع الوقايع المشتبهة العسر والحرج يوجب التبعيض فى الإحيتاط بترك الإحتياط فى الموهومات والإحتياط فى المظنونات والمشكوكات إن كان الإحتياط فيهما لا يستلزم العسر والحرج، وإلاّ فبترك المشكوكات كلاًّ أو بعضاً والإحتياط فى المظنونات، ولو استلزم الإحتياط

---

(١) أقول: لو ترجع إلى ما ذكرنا ترى فى إطلاقه تأمّل، بل ليس لك أخذ نتيجة القائل بالتبعيض من هذه المقدمات؛ فتدبر.

فى المظنونات العسر والحرج تعيّن التبعيض فى الإحتياط بترك بعض المظنونات.

وبالجملة: لـمّا كانت التكاليف المعلومة بالإجمال منتشرة بين المظنونات والمشكوكات والموهومات وكان الإحتياط فى الجميع موجباً للعسر والحرج تعيّن التبعيض فى الإحتياط على وجه لا يلزم منه محذور العسر والحرج؛ ولكن ليس المكلف بالخيار بترك الإحتياط فى أىّ من الطوائف الثلاث، فانّ الخيار فى دفع الإضطرار بأىّ واحد من أطراف العلم الإجمالى إذا كان الإضطرار إلى غير المعيّن إنّما هو فيما إذا كانت الأطراف متساوية الأقدام بالنسبة إلى التكليف المعلوم بالإجمال فيها ولم يكن لأحدها مزيّة توجب أقوائية احتمال تعلق التكليف به، وإلاّ كان اللازم عقلاً دفع الإضطرار بما يكون الإحتمال فيه أضعف(١) فانّ الإحتياط فى أطراف العلم الإجمالى إنّما استقل به العقل لأجل رعاية التكليف المعلوم بالإجمال. فبالمقدار الذى يمكن رعاية التكليف ـولو بقوة الإحتمالـ يتعين عقلاً؛ ففى المقام ليس للمكلف الإحتياط فى الموهومات والمشكوكات وترك الإحتياط فى المظنونات، فانّ احتمال ثبوت التكاليف فى المظنونات أقوى من ثبوتها فى المشكوكات، كما أنّ احتمال ثبوتها فى المشكوكات أقوى من ثبوتها فى الموهومات، فاذا امتنع الإحتياط فى الجميع ـلمكان العسر والحرجـ تعين الإحتياط فى المظنونات أو مع المشكوكات وترك الإحتياط فى الموهومات، لما فى المظنونات من المزيّة التى توجب تعينها عقلاً وهى كونها أقرب الإصابة إلى الواقع من الموهومات؛ وذلك كلّه واضح، وإنّما أطلنا الكلام فيه ولم نكتف بالإشارة دفعاً لشبهة غرست فى أذهان طلبة العصر(٢) منشأها ما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) فى هذا المقام: من منع

---

(١) أقول: لكن عليك بالمراجعة إلى الحاشية الطويلة السابقة، ترى بالتأمل فيها ما فى هذه الكلمات وعدم الوصول بها إلى النتيجة.

(٢) أقول: بينى وبين ربّى ـمع تطويل الكلام وتكرار المرامـ لايكاد وصولك نتيجة التبعيض بنحو هو مقصود القوم، لابتناء النتيجة على مقدمة باطلة على ما حققناه فى الحاشية السابقة؛ فراجع وتأمّل بعين الإنصاف.

حكومة أدلة نفى العسر والحرج على ما يحكم به العقل من الإحتياط فى أطراف العلم الإجمالى أوّلاً، ومن عدم وجوب التبعيض فى الإحتياط على فرض تسليم الحكومة ثانياً.

وحاصل ما أفاده فى وجه منع الحكومة: هو أنّ مفاد أدلة نفى الضرر والعسر والحرج إنّما هو نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، ومقتضى التوفيق بينها وبين أدلة الأحكام التكليفية والوضعية ـ المتعلقة بما يعمّ الضرر والعسر والحرج ـ هو تخصيص أدلة الأحكام بما عدا مورد الضرر والعسر والحرج وإن كانت النسبة بين آحاد أدلة الأحكام وأدلة نفيها العموم من وجه، إلاّ أنّ التوفيق العرفى يقتضى تقديم أدلة نفيها على أدلة الأحكام.

وليس وجه التقديم حكومة أدلة نفيها عليها كما أفاده الشيخ (قدس سره) لأنّه يعتبر فى الحكومة أن يكون أحد الدليلين شارحاً ومفسّراً لما اريد من الآخر، وليس أدلة نفى الضرر والعسر والحرج شارحة لأدلة الأحكام، فلا حكومة بينهما، إلاّ أنّه مع ذلك تقدم أدلة نفيها على أدلة الأحكام، لما بينهما من الجمع العرفى بتخصيص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر والعسر والحرج.

ولكن هذا فيما إذا كانت الأحكام بنفسها تستلزم الضرر والعسر، وفى المقام إنّما يلزم العسر والحرج من حكم العقل بالإحتياط والجمع بين المحتملات فى الوقايع المشتبهة لا من نفس الأحكام، فلا وجه لتقديم أدلة نفى العسر والحرج على الإحتياط العقلى، إلاّ إذا قلنا: إنّ مفاد أدلة نفى العسر والحرج نفى الحكم الذى ينشأ من قبله العسر والحرج وإن كان ذلك بضميمة حكم العقل، فتقدم أدلة نفيها على حكم العقل بالإحتياط.

هذا حاصل ما أفاده فى وجه منع تقديم أدلة نفى العسر والحرج على الإحتياط العقلى.

وأمّا ما أفاده من المنع عن التبعيض فى الإحتياط على تقدير تسليم الحكومة: فلم يبيّن وجهه، ولعلّه مبنىّ على ما اختاره: من الملازمة بين حرمة

المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية، فاذا لم تجب الموافقة القطعية للعسر والحرج لم تحرم المخالفة القطعية. أو مبنيّ على ما ذهب إليه: من أنّ العلم الإجمالى مع الإضطرار إلى بعض الأطراف لا يقتضى التنجيز مطلقاً، سواء كان الإضطرار قبل العلم الإجمالى أو بعده، وسواء كان الإضطرار إلى المعيّن أو غير المعيّن، بدعوى: أنّ الإضطرار لما كان من حدود التكليف وقيوده، فلا يحصل العلم بالتكليف المطلق ليقتضى التنجيز والإجتناب عما عدا المضطر إليه.

والإنصاف: أنّه لا يمكن المساعدة على شىء ممّا ذكره.

أمّا ما أفاده أخيراً: من عدم الوجه لوجوب التبعيض فى الإحتياط بعد تسليم حكومة أدلة نفى العسر والحرج على الإحتياط العقلى، فقد عرفت الوجه فيه(١) وحاصله: لزوم رعاية التكاليف بالمقدار الممكن عقلاً، لأنّ الضرورات تتقدر بقدرها؛ ودعوى الملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية أو دعوى عدم اقتضاء العلم الإجمالى للتنجيز مع الإضطرار إلى بعض الأطراف،فضعيفة غايته، فانّ الملازمة ممنوعة(٢) إذ للشارع الإكتفاء عن الواقع

---

(١) أقول: ما أفاده «الاستاذ» فى الإضطرار إلى الغير المعيّن وإن لم يكن تماماً، ونحن أيضاً أوردنا عليه بما أشرنا إليه فى الحاشية السابقة، ولكن ما افيد فى وجه التبعيض أيضاً لايتمّ، خصوصاً فى الإضطرار إلى المعيّن؛ كما أنّ فى غير المعيّن بعد تعيين العقل الحرج فى الأبعد واقتضائه الترخيص على الإطلاق كان بحكم المعيّن فى مضادته مع العلم بالتكليف الفعلى إجمالاً؛ ومع ذلك كيف ينتج ما افيد من التبعيض فى الإحتياط ولزوم العمل بالظن والرخصة فى ترك غيره مطلقاً؟.

(٢) أقول: قد تقدم سابقاً: أنّ الترخيص فى مخالفة المعلوم بجعل البدل والمفرغ جار فى المقامين، وإنّما الكلام فى جريان أدلة الترخيص فى أحد طرفى العلم بلا تعيين مفرغ للمعلوم، كما هو الشأن فى العلم التفصيلى أيضاً، اذ لم نقل فيه بجريان أدلة الترخيص -ولو مثل حديث رفع الوجوب- المشكوك عند الشك فيها مع توارد الحالتين الغير الجارى فيه الإستصحاب؛ وحينئذٍ فكمال مجال لمقايسة الترخيص بعنوان جعل المفرغ مع الترخيص بلا جعله فى العلم التفصيلى، فكذلك فى المقام.

و كما أنّ هذا المقدار من الترخيص بعنوان المفرغ لاينا فى علية العلم التفصيلى للإشتغال وإثبات التكليف، كذلك نقول به فى العلم الإجمالى؛ وحينئذٍ لا مجال لاستفادة اقتضاء العلم الإجمالى وجواز الترخيص فى بعض أطرافه -بلا جعل بدل وتعيين مفرغ للمعلوم- من صرف جواز الترخيص ببركة جعل البدل فى المقام أو فى

←

بترك بعض الأطراف فى الشبهات التحريمية أو فعله فى الشبهات الوجوبية، فانّ العلم الإجمالى لايزيد عن العلم التفصيلى، وللشارع الإكتفاء بالإطاعة الإحتمالية فى العلم التفصيلى -كما هو مفاد الاصول الجارية فى مرحلة الفراغ- والإضطرار إلى بعض الأطراف لا يزيد حكمه عن تلف بعض الأطراف بعد العلم الإجمالى(١) فكما أنّ تلف البعض لا يوجب سقوط العلم الإجمالى عن التأثير بالنسبة إلى الباقى، كذلك الإضطرار إلى البعض. ومجرد أنّ الإضطرار إلى متعلق التكليف يكون من قيود التكليف وحدوده دون تلف المتعلق لا يصلح فارقاً فى نظر العقل الحاكم بالإستقلال فى باب الإمتثال والخروج عن عهدة التكليف فى موارد العلم الإجمالى. وقد أشبعنا الكلام فى ذلك بما لا مزيد عليه فى مبحث الإشتغال.

وأمّا ما أفاده أوّلاً: من أنّه لا حكومة لأدلة نفى العسر والحرج على الحكم العقلى بالإحتياط.

ففيه أوّلاً: أنّ عدم وجوب الإحتياط التام فى جميع الوقايع المشتبهة ووجوب التبعيض فيه لا يبتنى على حكومة أدلة نفى العسر والحرج على الحكم العقلى بوجوب الإحتياط، بل ليس حال لزوم العسر والحرج من الجمع بين المحتملات فى المظنونات والموهومات والمشكوكات إلاّ كحال الإضطرار إلى ترك بعض الأطراف أو فعل بعضها فى موارد العلم الإجمالى(٢) بل العسر

باب العلم التفصيلى، وألتمس منك أن لا تكرر هذا المطلب فى كلماتك، وتكتفى بما ذكرنا من الجواب، وسيأتى فى مبحث الإشتغال أيضاً شرح هذه الجهة (إن شاء الله تعالى).

(١) أقول: ما افيد: من أنّ الإضطرار إلى بعض الأطراف ولو معيّناً كتلف بعض الأطراف المعيّن بعد العلم فى غاية المتانة إذا كان طروّ الإضطرار بعد العلم، وفى المقام الإضطرار مقارن للعلم؛ فحق المقام أن تقيس بالتلف المقارن، فهل ترى أحداً يلتزم بمنجزية العلم بالنسبة إلى الطرف الباقى؟ حاشا منك ومن غيرك !.

(٢) أقول: لو فرض ورود جميع إشكالات الدنيا عليه لا يكاد يرد عليه هذا الإشكال إلاّ بعد تسليم التبعيض فى باب الإضطرار، وهو أوّل شىء ينكره فيه أيضاً، فقياس الحرج بباب الإضطرار فى مقام ردّه غير مستقيم، كما أنّ الوجه الذى افيد للتبعيض خصوصاً فى المعيّن أوضح بطلاناً، كيف! وما قيل فى شرح توسط ←

والحرج من أفراد الاضطرار، فانّه لا يعتبر فى الإضطرار عدم القدرة التكوينية على الإحتياط فى جميع الأطراف. والإضطرار إلى بعض الأطراف المعيّن يوجب التوسط فى التكليف ـ ونعنى بالتوسط فى التكليف هو ثبوت التكليف على تقدير كون المضطر إليه غير متعلق التكليف أو موضوعه وعدم ثبوته على تقدير كونه نفس متعلق التكليف أو موضوعه ـ وإلى بعض الأطراف الغير المعيّن يوجب التوسط فى التنجيز على أحد الوجهين، أو التوسط فى التكليف أيضاً على الوجه الآخر، ذكرناهما فى تنبيهات الإشتغال.

ففى المقام حيث كان يتعين الأخذ بالمظنونات وترك المشكوكات والموهومات إن كان يلزم من الأخذ بهما كلاً أو بعضاً العسر والحرج كان حكمه حكم الإضطرار إلى المعيّن تكون النتيجة التوسط فى التكليف، بمعنى سقوط التكاليف إن كانت فى المشكوكات والموهومات وثبوتها إن كانت فى المظنونات فتأمّل(١).

وثانياً: أنّه يمكن أن تكون أدلة نفى العسر والحرج حاكمة على نفس الحكم العقلى بالإحتياط، بتقريب: أنّ حكم العقل بالإحتياط إنّما هو لأجل رعاية الأحكام الشرعية، فاذا كان رعايتها فى حال انسداد باب العلم والعلمى موجباً للعسر والحرج فأدلة نفيها تقتضى عدم إلزام العقل بالإحتياط بمقدار يلزم منه العسر والحرج، فتكون حكومتها على حكم العقل بالإحتياط من شئون حكومتها على الأحكام الشرعية، فانّ انتشار الأحكام الشرعية بين المظنونات

التكليف عين احتمال وجود التكليف فى غير مورد الإضطرار، وهل هذا غير الشك البدوى؟ نعم: لو لم يسرى الإضطرار إلى الواقع واختص بموضوع وجوب العمل حال الشك به كان لبقاء العلم وجه، وعلى فرض اقتضاء تأثيره أمكن الترخيص على خلافه؛ ولك حينئذٍ أن تثبت توسطاً فى التنجيز لا فى نفسه، ولكن أنّى لك باثبات المقدمتين! فتدبر.

(١) أقول: هذا التأمل فى كلامه مجال، والحق وقع فى محله، إذ لعلّه إشارة منه إلى بطلان ما ادّعاه، لا إلى الدقة باعتقاده.

والمشكوكات والموهومات مع وجوب التعرض لها وعدم جواز إهمالها هو الذى أوجب العسر والحرج، فالعسر والحرج ينتهى بالأخرة إلى الأحكام الشرعية ولو لمكان الجهل بها وانتشارها فى الوقايع المشتبهة.

والحاصل: أنّه حيث وجب الإحتياط عقلاً فى جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات رعاية للتكاليف المعلومة بالإجمال وكان الإحتياط فى الجميع موجباً للعسر والحرج، فلو كانت التكاليف فى الموهومات كان الحرج مستنداً إليها، فلابد وأن تكون منفية بأدلة العسر والحرج، وكذا الحال فى المشكوكات لوكان الإحتياط فيها مع المظنونات موجباً للعسر والحرج؛ فلا محيص عن التبعيض فى الإحتياط بمقدار لا يوجب العسر والحرج لوكان المستند فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة ولزوم الإحتياط فيها هو العلم الإجمالى، ليكون الإحتياط فى الأطراف عقلياً.

فان قلت: ما الفرق بين الإحتياط العقلى والإحتياط الشرعى؟ حيث تقدم: أنّ أدلة نفى العسر والحرج لا تكون حاكمة على الإحتياط المنصوب شرعاً طريقاً إلى امتثال التكاليف فى الوقايع المشتبهة إذا كان المستند فى عدم جواز إهمالها هو الإجماع أو الخروج عن الدين.

قلت: الفرق بين الإحتياط العقلى والإحتياط الشرعى فى غاية الوضوح، فانّ الإحتياط الشرعى من أوّل الأمر ورد على موضوع يوجب العسر والحرج دائماً ليس له حالة لا توجب ذلك، نظير الأمر بالجهاد، فيكون الإحتياط الشرعى أخص مطلق من أدلة نفى العسر والحرج. والسرّفى ذلك: هو أنّ الوقايع المشتبهة لوحظت قضية واحدة مجتمعة الأطراف قد حكم عليها بالإحتياط، لأنّ الإجماع أو الخروج عن الدين إنّما كان دليلاً على عدم جواز إهمال مجموع الوقايع المشتبهة من حيث المجموع، لا على كل شبهة شبهة (١) فانّ

(١) أقول: إذا كان المحذور فى إهمال المجموع من حيث المجموع، فنفى هذا المحذور بالإتيان بواحد، إذ ←

إهمال كل شبهة مع قطع النظر عن انضمام إهمال ساير الشبهات إليها لا يوجب الخروج عن الدين ولا قام الإجماع على عدم جوازه، بل معقد الإجماع ولزوم الخروج عن الدين إنّما هو إهمال مجموع المحتملات: من المظنونات والمشكوكات والموهومات، وذلك يقتضى نصب الشارع طريقية الإحتياط فى المجموع؛ فيكون حكماً خاصاً ورد على موضوع خاص يلازم العسر والحرج دائماً، ومعه لا يمكن أن تكون أدلة نفى العسر والحرج حاكمة على إلزام الشارع بالإحتياط ورافعة لوجوبه. وهذا بخلاف الإحتياط العقلى، فانّ العقل فى كل واقعة واقعة تكون طرفاً للعلم الإجمالى يحكم بالإحتياط ويلزم به؛ وكل واقعة واقعة مع قطع النظر عن انضمام ساير الوقايع إليها لا تقتضى العسر والحرج، بل العسر والحرج يلزم من الإحتياط فى مجموع الوقايع: مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها، وفى كل من المظنونات والمشكوكات والموهومات يستقل العقل بالإحتياط لكونها من أطراف العلم الإجمالى، فيكون حكم العقل بالإحتياط فى الوقايع المشتبهة بمنزلة أحكام متعددة يلزم من رعاية جميعها العسر والحرج، ولابد حينئذٍ من التبعيض فى الإحتياط، لأنّ الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها(١)

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنه لوكان المستند فى المقدمة الثانية هو العلم الإجمالى -وكان الوجه فى بطلان الإحتياط هو لزوم العسر والحرج- كان المتعين

نقيض ترك المجموع هو الإتيان بواحد منها، لا إتيان المجموع؛ وحينئذٍ هذا الوجه لا يقتضى وجوب إتيان المجموع بما هو مجموع، بل غاية ما يقتضيه حرمة إهمال مجموع الوقايع وجوب الإتيان بمقدار يرفع المحذور، ولازمه التخيير بين تعرض المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات بلا انتهاء النوبة إلى لزوم تعرض مجموع المحتملات، إلاّ بتبديل هذا الستر بستر آخر من دعوى الإجماع أوّلاً بوجوب الاحتياط فى المجموع، لا من جهة محذور الخروج عن الدين، ودون إثباته خرط القتاد؛ فتدبر فى هذه الأسرار وكن من الشاكرين!.

(١) أقول: قد ذكرنا كراراً بأنّ ما افيد تمام لو لم ينتهى الأمر بحكم بقية المقدمات إلى جعل الترخيص الحرجى فى خصوص الموهومات بقول مطلق، وإلاّ لايبقى العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى بحاله، للجزم بأنّ الحرج المتوجه إليها بخصوصياتها يسرى إلى التكليف فى ضمنها قهراً، ومع فرض رفع الحرج فعلية التكليف الواقعى من أين يبقى العلم الإجمالى بحاله؟ كى يحكم العقل بالتبعيض فى الإحتياط!.

هو التبعيض فى الإحتياط بمقدار لا يلزم منه العسر والحرج، لحكومة أدلة نفيهما على التكاليف المعلومة بالإجمال المنتشرة فى الوقايع المشتبهة التى يلزم من رعايتها فى حال الجهل وانسداد باب العلم والعلمى بها العسر والحرج.

وأمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّ مفاد أدلة نفى العسر والحرج والضرر إنّما هو نفى الحكم بلسان نفى الموضوع وأنّ التوفيق العرفى يقتضى تقديمها على أدلة الأحكام من دون أن تكون حاكمة عليها لعدم كونها بمدلولها اللفظى شارحة لها و مفسّرة لما اريد منها، فلتفصيل الكلام فيه محل آخر، وإجماله: هو أنّه لا يعتبر فى الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى شارحاً ومفسّراً لما اريد من الدليل الآخر بمثل كلمة «أى» أو «أعنى» وما أفاد معنى ذلك ـ وإن كان يوهمه ظاهر عبارة الشيخ (قدس سره) فى مبحث التعادل والتراجيح ـ فانّه لم يوجد فيما بأيدينا من الأدلة ما يكون بهذه المثابة، إلاّ بعض ما ورد فى أخبار تنصيف المهر فى موت الزوجة وطلاقها(١) وإلاّ فأغلب الحكومات لا يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظى شارحاً ومفسّراً لما اريد من دليل المحكوم؛ بل الذى يعتبر فى الحكومة، هو أن يكون مفاد دليل الحاكم النتيجة المتحصلة من تحكيم قرينة المجاز على ذيها، أو تحكيم الخاص على العام والمقيد على المطلق.

والضابط الكلى فى ذلك: هو أن يكون أحد الدليلين متكفلاً لبيان ما لا يتكفله دليل المحكوم. وبذلك تفترق الحكومة عن التخصيص وإن كانت النتيجة واحدة، فانّ مفاد دليل المخصص نفى ما أثبته العام أو إثبات ما نفاه مع اتحاد الموضوع والمحمول فيهما وكان الإختلاف بينهما فى مجرد السلب والايجاب، كما فى مثل قوله: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء» وهذا بخلاف الحاكم والمحكوم، فانّ الإختلاف بينهما ليس بمجرد السلب والايجاب، بل دليل

---

(١) راجع الوسائل الباب ٥٨ من أبواب المهور لعلّك تجد، فانّى لم أجد فى أخبار الباب شاهداً صريحاً لما أشار إليه ولعلّه (قدس سره) عنى بذلك الحديث ٢٤ من الباب (المصحح)

الحاكم يتكفل معنى لا يتكفله دليل المحكوم ولا يرد السلب والايجاب فيهما على محل واحد، ولذلك لا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم ولا قوة الظهور وضعفه، بل يقدّم دليل الحاكم وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه أو كان ظهوره أضعف من ظهور دليل المحكوم، فانّ ملاحظة النسبة وقوة الظهور فرع التعارض ولا تعارض بينهما، لأنّ دليل الحاكم قد يتعرض عقد وضع دليل المحكوم بإدخال ما ليس داخلاً فيه، كقوله: «زيد عالم» عقيب قوله: «أكرم العلماء» أو إخراج ما ليس خارجاً عنه كقوله: «زيد ليس بعالم» عقيب قوله ذلك، وهو الغالب فى باب الحكومات، سواء كانت الحكومة واقعية، كحكومة قوله: «لا شك لكثير الشك» على قوله: «من شك من الثلاث والأربع فليبن على الأربع» أو حكومة ظاهرية كحكومة الأمارات على الأحكام الواقعية، وبعضها على بعض وعلى الاصول على ما بيّناه فى خاتمه الإستصحاب.

وقد يكون دليل الحاكم متعرضاً لعقد حمل دليل المحكوم، كما هو مفاد أدلة نفى الضرر والعسر والحرج، فانّ الضرر والعسر والحرج من العناوين الثانوية التى تتصف بها نفس الأحكام الشرعية: من الوضعية والتكليفية ـ كما أوضحناه بمالا مزيد عليه ـ فى رسالة لا ضرر ـ فهى بمدلولها المطابقى تنفى الأحكام الواقعية عن بعض حالاتها، وهى حالة كونها ضرورية أو حرجية؛ فمفاد أدلة نفى الضرر والعسر والحرج نفى تشريع الأحكام الضررية والحرجية؛ فلا يعقل أن يقع التعارض بينها وبين الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية بعناوينها الأوّلية، فانّ شمول أدلة الأحكام لحالة الضرر والعسر والحرج إنما يكون بالإطلاق المتأخر رتبة عن أصل الجعل والتشريع، فانّ الإطلاق والتقييد من الحالات والأوصاف اللاحقه للأحكام بعد فرض وجودها وجعلها وتشريعها، فلا يمكن أن يكون فى مرتبة الجعل والتشريع الدليل متكفلاً لبيان وجود الأحكام فى حال كونها ضررية أو حرجية حتى يعارض مادلّ على نفى الجعل والتشريع للأحكام الضررية والحرجية.

وأمّا حديث كون مفاد أدلة نفي العسر والحرج والضرر نفي الحكم بلسان نفي الموضوع(١) فهو بمعزل عن الصواب.

لما فيه أوّلاً: أنّ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إنّما يكون فيما إذا كان مدخول النفي موضوعاً ذا حكم، إمّا في الشرايع السابقة، وإمّا في زمان الجاهلية، وإمّا في هذه الشريعة، ليرد النفي على الموضوع بلحاظ نفي حكمه، كما في مثل قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ «لا رهبانية في الإسلام»(٢) و «لا صرورة في الإسلام»(٣) وقوله تعالى: «فلا رفث ولا فسوق في الحج»(٤) وقوله ـ عليه السّلام ـ «لا شك لكثير الشك»(٥) و «لا سهو للإمام مع حفظ المأموم»(٦) وغيرذلك من القضايا التي يكون مفادها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع. وفي مثل نفي الضرر والعسر والحرج لا يمكن ذلك، فانّ الحكم المترتب على الضرر مع قطع النظر عن ورود النفي عليه ليس هو إلاّ الحرمة، فيكون مفاد

---

(١) أقول: إنّ ما افيد أوّلاً في إثبات الحكومة وشرحه في باب «لا ضرر والحرج» في غاية المتانة، ونحن أيضاً أوردنا عليه. وأمّا ما افيد أخيراً من إبطال كونه من باب نفي الموضوع: فهو مبتني على كون المراد من الموضوع نفس عنوان «الحرج» و «الضرر» وأمّا لو كان العنوانان حاكيان عن العناوين الضررية والحرجية ـ كما هو مقصوده ـ فلا يرد عليه ما افيد.

نعم: لك أن تمنع هذه الجهة،لا أنه على فرضه تورد عليه بما افيد.

و ما افيد في وجه المنع: من كون النفي وارداً على الدين وهو عبارة عن الأحكام، غير تام، إذالمراد من الدين مطلق الخطابات الواردة حكماً وموضوعاً، فيصح أن يقال حينئذٍ: ما جعل الله في خطاباته موضوعاً حرجياً؛ وتخصيص الدين بخصوص الأحكام لاوجه له، كما لا يخفى.

نعم: ما افيد بأنّه على فرض كونه من باب نفي الحكم بنفي الموضوع لا ينافي الحكومة في غاية المتانة، ونحن أيضاً مستشكلين عليه؛ فتدبر.

(٢) لم نجد حديثاً بهذه العبارة في كتب الأخبار و ما أورده في الوسائل «ليس في امّتي رهبانية» راجع الوسائل أبواب آداب السفر إلى الحج الباب١ الحديث٤ (المصحح).

(٣) سنن أبي داود كتاب المناسك الباب ٣

(٤) سورة البقرة الآية: ١٩٧

(٥و٦) ولا يخفى أنّ هذين التعبيرين أيضاً ليساعين ما نقل عن المعصوم (عليه السّلام) راجع الوسائل أبواب الخلل الباب ١٦ و ٢٤ (المصحح).

قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ لاضرر (بناءً على أن يكون من نفى الحكم بلسان نفى الموضوع) هو نفى حرمة الضرر، وهو كما ترى يلزم منه عكس المقصود، فانّ المقصود منه عدم وقوع الضرر لا عدم حرمته والترخيص فيه، وأمّا العسر والحرج فليس له حكم حتى يكون النفى بلحاظه.

وثانياً: أنّ توهّم كون المفاد نفى الحكم بلسان نفى الموضوع إنّما يكون له سبيل فى مثل قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ «لاضرر ولاضرار» وأمّا قوله تعالى: «وماجعل عليكم فى الدين من حرج» فهو ممّا لا سبيل إليه، فانّ النفى فيه ورد على «الدين» وهو عبارة عن الأحكام والتكاليف الشرعية، فمعنى قوله تعالى: «وما جعل عليكم فى الدين من حرج» هو أنّه لم يجعل فى الأحكام حكماً حرجياً، فالنفى من أوّل الأمر ورد على الأحكام، لا على الموضوع حتى يتوهّم أنّه من نفى الحكم بلسان نفى الموضوع.

وثالثاً: أنّ نفى الحكم بلسان نفى الموضوع أيضاً يكون من أحد أقسام الحكومة إذا كان من النفى التركيبى بمفاد «ليس الناقصة» كقوله ـ عليه السّلام ـ «لا شك لكثير الشك» و «لاسهو فى السهو» ونحو ذلك، فمجرد كون مفاد الدليل نفى الحكم بلسان نفى الموضوع لا ينا فى الحكومة.

وليس الغرض فى المقام تفصيل الكلام فى أقسام الحكومات فانّه قد استقصينا الكلام فى ذلك فى رسالة مفردة، بل المقصود مجرد التنبيه إلى أنّ الوجه فى تقديم أدلة نفى العسر والحرج على أدلة الأحكام إنّما هو الحكومة، ولولا ذلك لم يكن وجه للجمع بينهما بتقديمها عليها عرفاً، فانّ الجمع العرفى لابد وأن يكون عن منشأ: من الحكومة أو قوة الظهور ونحو ذلك ممّا يأتى البحث عنه فى مبحث «التعادل والتراجيح» ولا سبيل إلى دعوى أظهرية أدلة نفى العسر والحرج من أدلة الأحكام، مع أنّ النسبة بينها وبين آحاد أدلة الأحكام العموم من وجه؛ فلا وجه لتقديمها عليها إلاّ الحكومة. وقد عرفت: أنّه بعد تسليم الحكومة لا محيص عن التبعيض فى الإحتياط فيا نحن فيه إذا كان المستند فى

المقدمة الثانية (وهى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة) العلم الإجمالى واقتضائه الإحتياط فى المظنونات والمشكوكات والموهومات، فانّ الإحتياط فى الجميع مستلزم للعسر والحرج، وبعد ضمّ أدلة نفيهما إلى ما يستقل العقل به -من الإحتياط فى أطراف العلم الإجمالى- تكون النتيجة التبعيض فى الإحتياط بترك الإحتياط فى الموهومات إذا لم يلزم من الإحتياط فى المظنونات والمشكوكات العسر والحرج، وإلاّ فيجب الإحتياط فى المظنونات فقط أو مع بعض المشكوكات، إلاّ أن يقوم إجماع على عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات ولولم يستلزم الإحتياط فيها العسر والحرج، وإلاّ كان اللازم الإحتياط فى المظنونات فقط إذا كان مفاد الإجماع مجرد عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات، فانّ حال المظنونات يكون فى حال أحد الإنائات الثلاثة التى علم بنجاسة أحدها مع الإضطرار إلى الإقتحام فى أحدها المعيّن وقيام الدليل على جواز الإقتحام فى الآخر(١) فانّه يجب الإجتناب عن الثالث مخافة أن يكون هوالنجس المعلوم بالإجمال فى البين؛ ففى المقام يجب الإحتياط فى المظنونات بعد قيام الإجماع بجواز ترك الإحتياط فى المشكوكات وكان الإحتياط فى الموهومات

---

(١) أقول: مع فرض احتمال كون النجاسة فى المحتمل المعيّن ومقارناً مع العلم كان المحتمل المزبور مضطراً إليه، فهل هذا الإضطرار لم يكن قائماً بموضوع المحتمل على الإطلاق؟ ومع قيامه فهل فيه قصور فى نفى التكليف عن المضطر إليه بالخصوص؟ ومع عدم قصوره فمن أين يبقى علم إجمالى بتكليف فعلى بعده؟ وحينئذٍ من أين يجيء التبعيض والزام العقل بلزوم حفظ البقية؟.

فان قلت: إنّ المصلحة إذا كان معلوما فى كل واحد من الطرفين، فمع الشك فى طروّ المانع عن هذه المصلحة فى تأثيره فالعقل يحكم فى مثله بالإحتياط لاالبرائة، نظير الشك فى القدرة.

قلت: ما افيد تمام لو كان الطرف الآخرمما كان المقتضى فيه محرزاً وأنّ الشك كان ممحضاً فى المانع وأمّا إذا فرضنا بأنّ الشك فى الطرف الآخر شك فى أصل المصلحة وانما علم إجمالاً بتكليف فعلى فى كل طرف بمعنى احتمال انطباقه فى كل طرف؛ فمع فرض ذهاب العلم المزبور بواسطة الإضطرار فى المعيّن، فلا يبقى مجال لجريان الإحتياط فى الطرف الآخر مع فرض الشك فى أصل اقتضائه؛ ومن هذه الجهة نقول: إنّه لو فرض خروج أحد الطرفين عن محل الإبتلاء فضلاً عن القدرة مقارناً للعلم وكان معيّنا لامجال للإحتياط فى الطرف الآخر، كما هو ظاهر على من يرجع كلماتهم فى الشبهة المحصورة؛ فتدبر.

موجباً للعسر والحرج ولو مع ضمّ الإحتياط فى المظنونات والمشكوكات، فانّه قد تقدم: أنّه يتعين دفع العسر والحرج بترك الإحتياط فى خصوص الموهومات، لأنّها أبعد عن الواقع من المظنونات والمشكوكات، فيكون حالها حال الإضطرار إلى الإقتحام فى أحد الإنائات الثلا ثة المعيّن، فاذا ضممنا إلى ذلك الإجماع على عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات يتعيّن الإحتياط فى المظنونات فقط؛ فان صادف كون التكاليف المعلومة بالإجمال فى المظنونات فهو، وإن صادف كونها فى الموهومات والمشكوكات فهى منفية بأدلة نفى العسر والحرج وبالإجماع. هذا إذا كان مفاد الإجماع مجرد عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات من باب أنّها من أحد أطراف العلم الإجمالى.

وإن كان مفاده عدم وجوب الإحتياط فيها من باب أنّ مبنى الشريعة ليس على امتثال التكاليف بنحو الإحتمال، بل لابد وأن يكون امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص من الوجوب والحرمة، فهذا الإجماع بضميمة انسداد باب العلم والعلمى يكشف لامحالة عن جعل الشارع حجية الظن وطريقيته إلى التكاليف الواقعية، فيكون العمل بالمظنونات من باب أنّ الظن محرز للواقع، لا من باب التبعيض فى الإحتياط.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ نتيجة المقدمة الثانية مع ضمّ المقدمة الثالثة إليها تختلف حسب اختلاف المستند فى المقدمة الثانية مع اختلاف المستند فى بطلان الإحتياط؛ فلو كان المستند فى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة الإجماع أو الخروج عن الدين ـ و كان الوجه فى بطلان الإحتياط هو الإجماع على عدم وجوب الجمع بين جميع المحتملات أو لزوم اختلال النظام من الإحتياط فى الجميع ـ كان اللازم هو التبعيض فى الإحتياط، ولكن هذا الإحتياط إنّما يكون بجعل شرعى وليس من الإحتياط العقلى، لما عرفت: من أنّ الإجماع أو الخروج عن الدين يقتضى جعل الشارع الإحتياط طريقاً إلى امتثال التكاليف، وأقصى ما يقتضيه الإجماع على وجوب الجمع بين جميع

المحتملات، أو اختلال النظام هو نفي جعل الشارع الإحتياط في الجميع طريقاً، وأمّا جعل الطريقية في البعض فلا ينفيه؛ ولا سبيل إلى دعوى نصب الشارع الظن طريقاً، لما عرفت: من أنّ الطريق الواصل بنفسه ليس هو إلاّ الإحتياط.

هذا إذا كان الوجه في بطلان الإحتياط الشرعي هو الإجماع أو اختلال النظام. وإن كان الوجه فيه لزوم العسر والحرج، فقد عرفت: أنّ أدلة نفيهما لا تكفي في بطلانه، لأنّ الإحتياط الشرعي يكون أخص مطلق من أدلة نفيهما.

ولو كان المستند في عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة العلم الإجمالي ـ وكان بطلان الإحتياط لأجل الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات، أولأجل اختلال النظام أو لزوم العسر والحرج ـ فالنتيجة هي التبعيض في الإحتياط أيضاً؛ ولكن لزوم الإحتياط في البعض على هذا يكون لأجل استقلال العقل به إرشاداً، لا لأجل ايجابه شرعاً؛ فهذا الوجه مع الوجه السابق وإن كان يشترك في كون النتيجة التبعيض في الإحتياط، إلاّ أنّه في الوجه السابق يكون الإحتياط في البعض من الإحتياط الشرعي، وفي هذا الوجه يكون من الإحتياط العقلي.

ولو كان الوجه في بطلان الإحتياط هو الإجماع على أنّ بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالي والإتيان بمتعلقات التكاليف على وجه الإحتمال، فالنتيجة تكون حجية الظن شرعاً على جميع التقادير، سواء كان عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة لأجل الإجماع، أو الخروج عن الدين، أو العلم الإجمالي، فانّه لا يمكن المنع عن الإمتثال الإحتمالي بلا نصب طريق إلى إحراز التكاليف مع انسداد باب العلم بها(١) والطريق الذي يمكن نصبه شرعاً

---

(١) أقول: قد تقدم سابقاً بأنّه على فرض قيام الإجماع على عدم الإمتثال الإحتمالي، لايلازم ذلك أيضاً مع حجية الظن بمعنى الوسطية، بل كما يناسب ذلك مع الإجماع المزبور يناسب أيضاً مع جعل وجوب العمل بالظن شرعاً من باب المقدمية لتنجيز الواقع في ضمن ظنونه، نظير ايجاب الإحتياط في الشبهات البدوية، إذ حينئذٍ لا يكون الإمتثال احتمالياً، بل الحكم الشرعي الطريق دعاه على الإمتثال.

←

بحسب الدوران العقلى منحصر بالظن، إذ لا طريق يمكن إحراز الواقع به على وجه لا يكون الإمتثال احتمالياً سوى الظن، فيتعين هو للنصب..

فظهر: أنّ العمل بالمظنونات من الوقايع المشتبهة لا يخلو عن أحد وجهين لا ثالث لهما، إمّا لكونه من التبعيض فى الإحتياط فى أطراف الشبهة، وإمّا لكونه محرزاً للواقع بجعل الظن حجة شرعاً.

و من ذلك يظهر: أنّ مقدمات الإنسداد، إمّا أن تكون عقيمة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة (إذا كان بطلان الإحتياط فى المقدمة الثالثة من جهة لزوم العسر والحرج، وكان عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهه فى المقدمة الثانية من جهة العلم الإجمالى) وإمّا أن تكون النتيجة الكشف وحجية الظن شرعاً، إذا وصلت النوبة إلى المقدمة الرابعة (وذلك إنّما يكون إذا كان بطلان الإحتياط لأجل قيام الإجماع على أنّ مبنى الشريعة ليس على امتثال التكاليف بالاحتمال) فجعل النتيجة الحكومة بمعنى الإمتثال الظنى ممّا لا أساس له، ولا يمكن أن تكون النتجية ذلك؛ مع أنّ العمل بالمظنونات لا يلازم الإمتثال الظنى، على ما سيأتى بيانه عن قريب (إن شاءالله تعالى).

فما اختاره الشيخ (قدس سره) من الحكومة وأنّ نتيجة مقدّمات الإنسداد هى كفاية الإمتثال الظنى فى مقام الطاعة ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

قال (قدس سره) بعد الإعتراف بأنّه يجب التبعيض فى الإحتياط بترك الإحتياط فى الموهومات بأدلة نفى العسر والحرج ووجوبه فى المظنونات

نعم: لو كان مفاد الإجماع وجوب التعرض للأحكام عن طريق وكاشف عنها ولو تعبداً كان للنتيجة المزبورة وجه؛ ومرجع ذلك إلى العلم الإجمالى بجعل طريق فى الأحكام الموكول تعيّنها بيد العقل؛ ولكن أنّى له باثباته!

كما أنّ الإجماع بالمعنى الأوّل ـ الذى عبارة عن وجوب تعرض الأحكام عن وجوب شرعى ظاهرى ـ أيضاً ثبوته أوّل الكلام؛ والله العالم.

والمشكوكات ما لفظه: «أللّهم إلاّ أن يدّعى قيام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات أيضاً، وحاصله: دعوى أنّ الشارع لا يريد الإمتثال العلمى الإجمالى فى التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقايع، فيكون حاصل دعوى الإجماع دعوى انعقاده على أنّه لا يجب شرعاً الإطاعة العلمية الإجمالية فى الوقايع المشتبهة مطلقاً، لا فى الكل ولا فى البعض، وحينئذٍ يتعين الإنتقال إلى الإطاعة الظنية

لكن الإنصاف: أن دعواه مشكلة جداً و إن كان تحققه مظنوناً بالظن القوىّ، لكنه لا ينفع ما لم تنته إلى حدّ العلم».

ثم عقّب ذلك بقوله: «فان قلت: إذا ظن بعدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات فقد ظن بأنّ المرجع فى كل مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجارى فى ذلك المورد، فتصير الاصول مظنونة الإعتبار فى المسائل المشكوكة، فالمظنون فى تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع إلى الاصول، وسيجىء أنّه لا فرق فى الظن الثابت حجيته بدليل الإنسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون الشىء طريقاً إلى الواقع وكون العمل به مجزياً عن الواقع وبدلاً عنه ولو تخلف عن الواقع».

ثم أجاب عن قوله: «إن قلت» بقوله: «قلت: مسألة حجية الظن بالطريق موقوف على هذه المسألة الخ».

وحاصل ما أفاده فى الجواب عن ذلك بقوله: «قلت» على طوله يرجع إلى أنّ نتيجة مقدمات الإنسداد وإن كانت أعمّ من الظن بالواقع والظن بالطريق، إلاّ أنّ ذلك فرع سلامة المقدمات و وصول النوبة إلى أخذ النتيجة، والكلام بعد فى سلامة المقدمة الثالثة، فانّه لم يثبت بطلان الإحتياط رأساً فى جميع الوقايع لينتقل إلى المقدمة الرابعة، لتكون النتيجة اعتبار الظن مطلقاً سواء تعلق بالواقع أو بالطريق.

ولا يخفى ما فى هذا الجواب من الإشكال(١) فانّه بعد تسليم عدم وجوب الإحتياط فى الموهومات بأدلة نفى العسر والحرج ووجوبه فى المظنونات سواء تعلق الظنّ بالواقع أو بالطريق ـفانّ الظن بالطريق يلازم الظن بالواقع ولو من حيث الأثرـ لا يبقى موقع لهذا الجواب، فانّ قيام الإجماع ـولو ظناًـ على عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات يلازم الظن باعتبار الاصول النافية للتكليف فى موارد الشك، كما اعترف به (قدس سره) فتكون التكاليف فى المشكوكات موهومة ولو من حيث الأثر، فانّ الظن باعتبار الطريق وإن لم يلازم الظن بالواقع، إلاّ أنّه يلازم الظن بالخروج عن عهدة الواقع عند العمل به، فيكون التكليف فى مورد الأصل النافى له ـالذى فرض الظن باعتباره بسبب قيام الإجماع الظنى على عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكاتـ موهوماً من حيث الأثر، والمفروض عدم وجوب الإحتياط فى الموهومات ـفتأمّلـ فبنفس المقدمة الثالثة يثبت اعتبار الظن بالطريق بمقتضى الإجماع الظنى ولانحتاج إلى المقدمة الرابعة؛ ولعلّه لذلك ضرب على قوله: «قلت: مسألة حجية الظن موقوف على هذه المسألة الخ» وتبديله ـعلى ما فى النسخ المصححةـ بقوله: «قلت: مرجع الإجماع قطعياً أو ظنياً على الرجوع فى المشكوكات إلى الاصول هو الإجماع على وجود الحجية الكافية فى المسائل التى انسد فيها باب العلم حتى تكون المسائل

(١) أقول: بعد ما كان الغرض أنّ النوبة إنّما تصل إلى مثبتية الظن للتكليف بعد إبطال مثبت آخر من العلم أو العلمى إجمالياً أم تفصيلياً، فمع عدم إبطال العلم الإجمالى ـولومن جهة إمكان التبعيض فى الإحتياطـ لا يكاد وصول النوبة إلى حجية الظن فى إثبات التكليف؛ وحينئذٍ فى رفع اليد عن العلم بمقدار العسر إذا اكتفى فى خصوص الموهومات لا يرخص العقل ترك المشكوك، ولو كان مما هومظنون الخروج عن عهدة الواقع وكان موهوماً من حيث الأثر، كيف! ولو فرض فى رفع العسر رفع اليد عن خصوص موهوم الواقع أو موهوم الأثر، ربّما يقدّم العقل الأوّل فى الترخيص على الأخير، ولو فرض عدم ترجيح العقل بينهما، فلابد بمقتضى تأثير العلم الإجمالى من التبعيض بين نحوى الموهومين لا الأخذ بجميع الموهومات، إذ ليس فى البين نص مخصوص يرفع به اليد عن كل موهوم حقيقة أم أثراً، بل عمدة ما فى البين حكم العقل بالجمع بين تأثير العلم فى إثبات معلومه وبين عمومات العسر المقتصر فيها بمقدار رفع العسر، ولو عن بعض الموهومات دون بعض، كما لا يخفى.

الخالية عنها موارد للاصول، ومرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجية الظن بعد الإنسداد» انتهى (١)

وهذا الكلام وإن لم يكن منه (قدس سره) بل هو لبعض الأعاظم من تلامذته وهو السيّد الكبير الشيرازى (قدس سره) إلاّ أنّ المحكى أنّ ذلك كان برضى من الشيخ (قدس سره) وإمضائه. والمقصود من تبديل الجواب عن «إن قلت» إلى ذلك، هو أنّ قيام الإجماع على جواز الرجوع فى المشكوكات إلى الاصول النافية يكشف لامحالة عن جعل الشارع حجة كافية لينحل ببركتها العلم الإجمالى فى الوقايع المشتبهة لتجرى الاصول النافية للتكليف فى المشكوكات، فانّ مجرد الترخيص فى المشكوكات لا يكفى فى اعتبار الاصول النافية ما لم يثبت التكليف فى المظنونات، وثبوته فيها إنّما يكون بجعل الظن حجة محرزاً للتكاليف الواقعية المعلومة بالإجمال فى الوقايع المشتبهة؛ فمرجع الإجماع على الرجوع إلى الاصول النافية فى المشكوكات إلى الإجماع على جعل الشارع حجية الظن ليثبت به التكليف فى المظنونات، فتجرى الاصول النافية فى المشكوكات.

وبذلك يظهر: أنّ استكشاف حجية الظن إنّما يكون بأحد وجهين:

---

(١) أقول: يا ليت لم يضرب الكلام الأوّل ولم ينتهى الأمر إلى الجواب الثانى، كيف! وقد تقدم وجه الجواب المضروب خال عما اورد عليه، كما أنّ الجواب الثانى الذى هو منسوب إلى بعض الأعاظم من تلامذته أيضاً مخدوش بأنّ قيام الإجماع على الترخيص فى المشكوكات إذا كان قطعياً إنما يلازم جعل البدل أو الإنحلال -بناء على المختار من علية العلم الإجمالى للتنجيز- وإلاّ فبناء على مختارك من الإقتضاء -الذى تنسبه إلى بعض الأعاظم أيضاً- فلا يقتضى الترخيص المزبور لجعل البدل ولا الإنحلال، إذ لازمه جواز الترخيص فى أحد طرفى العلم ولو بلا معارض؛ وحينئذٍ من أين يكشف عن وجود حجة كافية فى البين كى ينتهى إلى الظن؟.

ثم إنّ هذا أيضاً إذا كان الإجماع قطعياً، وإلاّ فلو كان ظنياً فلا شبهة فى أنه توجب الظن بالترخيص؛ فعلى فرض الملازمة يوجب ذلك الظن بوجود حجة كافية، وبمثل هذا الظن لا مجال لرفع اليد عن تأثير العلم الإجمالى، لأنّ الظن بالإنحلال لا يوجب الإنحلال؛ وحينئذٍ كيف يصير النتيجة حجية الظن بمقدار الكفاية؟ فتدبر فيما قلت، ولا يغرّنك صدور الكلام ممن لايستأهل ردّه، لأنّ الجواد قد يكبو والإنسان يساوق السهو و النسيان.

أحدهما: قيام الإجماع على أنّ مبنى الشريعة ليس على الإتيان بالمحتملات، و امتثال التكاليف على سبيل الإحتمال ليبطل بذلك الإحتياط من أصله كلاً وبعضاً، فانّ قيام الإجماع على ذلك لا يمكن إلاّ بجعل طريق شرعى محرز للتكاليف ليتمكن المكلف ببركته على امتثال التكاليف بعنوانها الخاص.

ثانيهما: قيام الإجماع على اعتبار الاصول النافية فى المشكوكات(١) فانّ قيام الإجماع على ذلك يكشف أيضاً عن وجود حجة كافية فى المسائل محرزة للتكاليف، وتلك الحجة بحسب الدوران العقلى منحصرة فى الظن، إذ ليس فى البين ما يصح جعله محرزاً للواقع سواه. وعلى كل تقدير: تكون النتيجة الكشف، ولا يبقى مجال للحكومة.

ولا يكاد ينقضى تعجّبى من الشيخ (قدس سره) من البناء على الحكومة وجعل النتيجة هى حكم العقل بكفاية الإمتثال الظنى فى مقام الطاعة والخروج عن عهدة التكاليف المعلومة بالإجمال فى الوقايع المشتبهة، مع أنّ مفاد قوله (قدس سره): «قلت مرجع الإجماع قطعياً كان أو ظنياً الخ» ليس إلاّ الكشف وحجية الظن شرعاً.

و من ذلك يظهر: ما فى الوجوه الثلاثة التى ذكرها لإبطال الكشف فى التنبيه الثانى من تنبيهات دليل الإنسداد ـ المتكفل لبيان كلية النتيجة أو إهمالها ـ قال (قدس سره): «الحق فى تقرير دليل الإنسداد هو التقرير الثانى وأنّ التقرير على وجه الكشف فاسد، أمّا أوّلاً: فلأنّ المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع الظن ـ مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصة ـ حجة، لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للإمتثال بعد تعذّر العلم أصلاً الخ».

وحاصل ما أفاده فى الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة يرجع إلى دعوى

---

(١) أقول: هذا الإجماع باعتراف مدّعيه ظنى، فكيف يكفى للكشف عن وجود الحجة؟.

إمكان اكتفاء الشارع بما هو طريقة العقلاء: من العمل بالظن فى التكاليف الصادرة من الموالى العرفية مع القطع بعدم نصب المولى طريقاً إليها، ولا يجب عقلاً على المولى نصب الطريق عند انسداد باب العلم بالتكاليف على العبد، بل يصح له إحالة العبد إلى ما يستقل العقل به من العمل بالظن. نعم: يجب على المولى الرضاء بما يستقل به العقل، وليس له مؤاخذة العبد على العمل بالطريق العقلى، هذا.

ولا يخفى ما فيه، فانّ الحكم العقلى إنّما يقع فى سلسلة الإطاعة، والعقل يستقل أوّلاً بالإطاعة العلمية تفصيلاً مع الإمكان، أو إجمالاً بالإحتياط مع عدم الإمكان، أو مطلقاً -على التفصيل المتقدم فى باب العلم الإجمالى- فاذا تعذرت الإطاعة العلمية تفصيلاً وإجمالاً يستقل العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنية والخروج عن عهدة التكاليف ظناً(١) فلابد أوّلاً من إبطال الإحتياط

---

(١) أقول: مرجع حجية الظن فى مقام الإثبات -كما هومقصود القائل بالحكومة فى باب الإنسداد- ليس إلاّ منجزية. الظن للأحكام، وهذا المعنى منوط بعدم وجود منجز آخر: من علم أو علمى تفصيلى أو إجمالى، وإلاّ فلا ينتهى النوبة إلى منجزية الظن به؛ وحينئذٍ الذى ينوط به حجية الظن هو عدم وجود مثبت آخر، لا عدم لزوم تحصيل العلم فى مقام الإسقاط والفراغ، كيف! والقائل بحجية الظن من باب الحكومة همّه تحصيل الجزم بالفراغ عما اشتغلت الذمة به بالعمل بظنه؛ وحينئذٍ ليس معنى إناطة حجية الظن عقلاً على بطلان الإحتياط بمعنى تحصيل الجزم بالفراغ بأىّ وجه، بل منوط بعدم وجوب الإحتياط من قبل منجز آخر: من علم إجمالى أو ايجاب احتياط شرعى مثلاً؛ وعدم هذا الوجوب غير منوط بالإجماع المزبور بكلا تقريريه، بل يكفى فيه منع منجزية العلم الإجمالى ومنع ايجاب الإحتياط الشرعى؛ ويكفى فى الأوّل نفس قيام الإجماع والضرورة على بطلان الخروج من الدين ولو فرض لم يكن فى البين علم إجمالى، إذ مثل هذا الإجماع التقديرى يكفى فى الجزم بوجود منجز آخر غير العلم الإجمالى، وهو كاف فى انحلاله؛ كما أنّ منع الايجاب الشرعى أيضاً يكفى فيه أنّه لولم يكن من قبل الشارع جعل حكم شرعى طريق العقل يحكم حكماً بتّياً بلزوم تعرض الأحكام، ومع هذا الحكم العقلى لا يبقى مجال للكشف غير الجعل الشرعى، لاحتمال ايكاله إلى حكم العقل؛ وببقية المقدمات يثبت دائرة هذا الحكم فى الظن، فيحكم العقل بمثبتية الظن وحجيته حكومة لا كشفاً.

نعم: لو لم يحكم العقل بشىء أصلاً لا محيص عن كشف الجعل، ولو بمثل ايجاب الاحتياط شرعاً، ولو فى دائرة الظنون بضم بقية المقدمات؛ ولكن منع حكم العقل لولا الجعل الشرعى خارج عن الإنصاف، كما أشرنا إليه سابقاً؛ كما أنّ دعوى الإجماع المزبور بكل من تقريريه -المستلزم لعدم إمكان تحصيل الجزم بالفراغ بنحو

←

رأساً لتصل النوبة إلى الإطاعة الظنية(١) وإلاّ كان اللازم هو الإحتياط ولو فى المظنونات إذا كان الإحتياط فى المشكوكات والموهومات موجباً للعسر والحرج. والعمل بالمظنونات من باب التبعيض فى الإحتياط غير الإطاعة الظنية، إذ لا ملازمة بينهما ـعلى ما سيأتى بيانهـ فما لم يثبت بطلان الإحتياط كلاًّ وبعضاً فى المقدمة الثالثة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفاً أو حكومة.

وقد عرفت: أنّ بطلان الإحتياط كلاًّ وبعضاً يتوقف على قيام الإجماع على أحد الوجهين السابقين: أحدهما قيامه على أنّ بناء الشريعة ليس على الإتيان بالتكاليف على سبيل الإحتمال. ثانيهما: قيامه على اعتبار الاصول النافية للتكليف فى المشكوكات ليرجع إلى جعل حجة كافية فى المسائل، فانّه لو لا قيام الإجماع بأحد الوجهين كان المتعين هو التبعيض فى الإحتياط؛ ومفاد هذا الإجماع ـبكلا وجهيهـ ليس هو إلاّ الكشف.

والحاصل: أنّ العمل بالمظنونات من باب الإحتياط ليس من الكشف والحكومة، بل هو من التبعيض فى الإحتياط، فانّ الكشف معناه: حجية الظن شرعاً وجعله مثبتاً ومحرزاً لمتعلقه لا مجرد العمل بالظن. والحكومة عبارة عن الإمتثال الظنى والظن بالخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به من التكاليف، وهو قد يحصل من العمل بالمظنونات وقد لا يحصل.

آخرـأوّل شيء ينكر، كما أشرنا كراراً.

وبعبارة اخرى: لا وجه لبطلان الإحتياط ـبمعنى لزوم تحصيل الجزم بالفراغـ مقدمة لحجية الظن كى يلازم مع الإجماع المزبور بأحد تقريريه، بل غاية ما هو مقدمة لحجية الظن هو بطلان الإحتياط من قبل منجز آخر: من علم إجمالى أو ايجاب احتياط شرعى؛ ولا أظنّ فى معقد الإجماع فى كلماتهم أزيد من ذلك، كما لا يخفى.

(١) أقول: إنّ الذى يحتاج إليه فى حجية الظن إنّما هو إبطال مثبت آخر للتكليف تفصيلاً أو إجمالاً الموجب للاحتياط كلاً أو بعضاً، وإبطالها غير منوط بالإجماع المزبور، كما أشرنا إليه.

و كون نتيجة مقدمات الإنسداد الكشف أو الحكومة يتوقف على إبطال الإحتياط ولو فى المظنونات، و إبطاله إنّما يكون بالإجماع بأحد وجهيه، وكل من الوجهين لا ينتج إلاّ الكشف، فمن أين صارت النتيجة الحكومة؟ فما أفاده فى الوجه الأوّل ـ من الوجوه الثلاثة التى أقامها لإبطال الكشف ـ ضعيف غايته.

ويتلو هذا الوجه فى الضعف الوجه الثانى، وهو ما أفاده بقوله «وأمّا ثانياً: فلأنّه إذا بُنى على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الإهمال والإجمال صح المنع الذى أورده بعض المتعرضين لردّ هذا الدليل، وقد أشرنا إليه سابقاً. وحاصله: أنّه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن فى الجملة المردّد بين الكل والبعض المردّد بين الأبعاض، كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجة من دون اعتبار إفادته الظن، لأنّه أمر ممكن غير مستحيل؛ والمفروض عدم استقلال العقل بحكم فى هذا المقام، فمن أين يثبت جعل الظن فى الجملة دون شيء آخر؟»

وأنت خبير بما فى هذا الوجه، فانّ قيام الإجماع على أحد الوجهين المتقدمين يكشف عن أنّ الشارع قد جعل للعباد طريقاً واصلاً إليهم ليتمكنوا بسببه من الإتيان بالتكاليف بعناوينها الخاصة من الوجوب والحرمة(١) فانّ الطريق الغير الواصل لايزيد حكمه عن أصل التكليف الذى انسد باب العلم

(١) أقول: لوتمّ الإجماع المزبور كان لما افيد وجه؛ وإنما الكلام فى هذا الإجماع، إذ غاية الأمر قيام الإجماع على بطلان الإحتياط الكلى، وهذا لا يقتضى شيئاً؛ ولذا لا يفيد ذلك لإثبات حجية الظن، بل المفيد له عدم منجزية العلم رأساً، فتصل النوبة إمّا إلى حكم العقل أو الجعل الشرعى، بعد الإجماع على بطلان الخروج عن الدين؛ فعلى الأوّل: لا يبقى مجال للكشف عن أمر شرعى، لاحتمال ايكال الشرع إلى العقل؛ وإليه النظر فى الجواب الأوّل. وعلى الثانى: لابد وأن يكون النتيجة مهملة قابلة لجعل طريق غير الظن؛ وعدم قابلية غير الظن لتتميم الكشف والطريق كلام ظاهرى، إذ كل محتمل قابل لتتميم كشفه الناقص، كالظنون النوعية وغيرها؛ وإلى هذا يرجع الجواب الثانى.

به؛ والطريق الواصل ليس إلاّ الظن، فانّ ماعداه يكون باب العلم به منسدّاً، مع أنّه لابدّ فى الطريق المجعول من أن يكون له جهة كشف وإرائة عن الواقع ليمكن تتميم كشفه بجعله ونصبه طريقاً، وبحسب الدوران العقلى ينحصر ذلك بالعلم والظن؛ والمفروض انسداد باب الأوّل، فلم يبق إلاّ الثانى، فلا مجال لاحتمال نصب غير الظن طريقاً.

و من ذلك يظهر ضعف ما أفاده فى الوجه الثالث لإبطال الكشف بقوله: «وأمّا ثالثاً: فلأنّه لو صح كون النتيجة مهملة مجمله لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها، وإن عيّنت، فإمّا أن تعيّن فى ضمن كل الأسباب وإمّا أن تعيّن فى ضمن بعضها المعيّن، وسيجىء عدم تمامية شىء من هذين الوجهين إلاّ بضميمة الإجماع، فيرجع الأمر بالأخرة إلى دعوى الإجماع على حجية مطلق الظن بعد الإنسداد؛ فتسميته دليلاً عقلياً لا يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية،وهذا جارٍ فى جميع الأدلة السمعية، كما لا يخفى» انتهى.

قلت: الوجه فى تسميته بالدليل العقلى، هو أنّ الكاشف عن جعل الشارع الظن حجة إنّما هو العقل، فانّ الإجماع بوجهيه لا يفيد أزيد من أنّه لابد للشارع من نصب طريق للعباد يتوصّلون به إلى التكاليف، وأمّا كون المنصوب الشرعى خصوص الظن فليس هو مفاد الإجماع، بل تعيين ذلك إنّما يكون بحسب الدوران العقلى، من جهة أنّه لا أقرب من الظنّ فى الإصابة والايصال بعد العلم.

وبالجملة: مجرد كون بعض مبادى الدليل شرعياً لا يوجب خروج الدليل عن كونه عقلياً بعد ما كان الحاكم بالنتيجة هو العقل؛ مع أن مجرد عدم صحة تسمية الدليل بالدليل العقلى لا يقتضى البناء على الحكومة بعد ما كانت نتيجة مقدمات الدليل الكشف.

فالإنصاف: أنّه ماكنا نترقب من الشيخ (قدس سره) البناء على

الحكومة(١) خصوصاً بعد قوله ـ في الجواب عن الإشكال المتقدم ـ قلت: مرجع الإجماع قطعياً كان أو ظنياً الخ.

فالتحقيق: أنّ القول بالحكومة ممّا لا أساس له ولا ينبغي المصير إليه(٢) لما فيه:

أوّلاً: أنّ الإنتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفاً أو حكومة لا يمكن إلاّ بعد قيام الإجماع على أنّ الشارع لا يريد من المكلف فعل متعلقات التكاليف على سبيل الإحتمال، فانّ هذا الإجماع هو الذي يوجب الإنتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة، إذ لولاه كان اللازم التبعيض في الإحتياط إذا لم يمكن في الكل لعسر ونحوه، فلابد في بطلان التبعيض في الإحتياط من قيام الإجماع على ذلك، ولازم قيام الإجماع على ذلك هو أنّ الشارع جعل للعباد طريقاً محرزاً للواقع يتوصلون به إلى التكاليف الواقعية ليتمكنوا من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص، وليس في البين طريق محرز إلاّ الظن، فتكون النتيجة حجية الظن شرعاً.

وثانياً: أنّ الحكومة بمعنى الإمتثال الظني ممّا لا مسرح لها في المقام(٣)

---

(١) أقول: لو تأملت فيما قلنا، لامجال لك في دعوى الكشف إلاّ بناء على إبطال طرق اخر مثبت للتكليف بالتقريب السابق؛ ومثل هذا البيان هو المأمول من «شيخنا الأعظم» لا مثل ما افيد المبنيّ على دعوى الإجماع على معنى لم يخطر ببال أحد من أهل الإنسداد؛ فتدبر في أطراف ما ذكرنا وكن من الشاكرين.

(٢) أقول: لو انتهى الأمر إلى مثبتية الظن المبنيّ على إبطال مثبت آخر من التفصيلي والإجمالي لا محيص إلاّ من الحكومة بلا مجال للكشف أصلاً؛ خصوصاً لو كان الغرض كشف حجية الظن بمعنى الوسطية، فانّ دون إثباته خرط القتاد، كما أشرنا إليه كراراً.

(٣) أقول: مرجع حكومة العقل بحجية الظن بعد ما كان بمعنى مثبتيته للتكليف، فالقائل بالحكومة يقول بالتنزل في عالم الإثبات من العلم مطلقاً إلى الظن، ففي الحقيقة يلتزم بالمراتب ويتنزل من مرتبة إلى مرتبة في عالم الإثبات لا في مقام الإطاعة والإسقاط؛ وحينئذٍ أمكن له أن يدّعي أنّ المقدمات من انسداد باب العلم والعلمي وعدم منجزية العلم الإجمالي بالإجماع التقديري الحاصل من بطلان الخروج من الدين إلى وجوب مثبت آخر غير العلم الإجمالي الموجب لانحلاله، وحكم العقل بمنجزية شيء لو لا جعل شرعي بمقتضى المقدمة الرابعة بأنّ ما هو الأقرب إلى الواقع هو المنجز، ولازمه انحصار الحجية بالظن ولو لا يظن بانحصار التكليف في المظنون،

←

فانّ الإمتثال الظنى عبارة عن الإتيان بالمحتملات بمقدار يحصل معه الظن بالفراغ والخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به من التكاليف، كما فى باب قضاء الفوائت اليومية، فانّه عند العلم بفوات جملة من الفرائض اليومية مع عدم العلم بعددها يجب على المكلف أوّلاً تكرار قضاء الصلوات بمقدار يحصل معه العلم بالفراغ، ولو تعذر ذلك عليه أو تعسّر يجب عليه التكرار بمقدار يحصل معه الظن بالفراغ؛ وهذا المعنى من الإمتثال الظنى أجنبى عن وجوب العمل بالمظنونات فى مقابل المشكوكات والموهومات كما هو المقصود فى المقام، فانّه ـ مضافاً إلى أنّ الإتيان بالمظنون لايكاد يحصل الإمتثال الظنى مع ترك الإحتياط فى المشكوكات والإقتصار على فعل المظنونات فانّ المشكوكات مع المظنونات سيّان فى كونهما من أطراف العلم الإجمالى ـ مجرد تعلق الظن بالتكاليف فى جملة من الوقايع المشتبهة لا يلازم الظن بانحصار التكاليف فى المظنونات ليحصل الامتثال الظنى بالعمل بالمظنونات؛ فالامتثال الظنى لا يحصل إلاّ بالإحتياط فى المشكوكات أيضاً؛ ولو فرض قيام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات ـ كما هو المدّعى ـ والإقتصار فى الإحتياط بالعمل بالمظنونات، فمعناه كفاية الإمتثال الإحتمالى.

والحاصل: أنّ الإمتثال الظنى إنّما يحصل بفعل ما يحصل معه الظن بالفراغ بتكرار العمل فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى مقداراً يوجب الظن بالإمتثال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال، كما فى تكرار الصلاة عند الجهل بالقبلة أو بعدد الفوائت ونحو ذلك؛ فلو اريد حصول الإمتثال الظنى فى المقام فلابد من الإحتياط فى المظنونات والمشكوكات، وإلاّ لا يكاد يحصل

إذ ليس همّ العقل حينئذٍ تحصيل الظن بالفراغ، كى يحتاج إلى حصر التكليف فى دائرة الظنون، بل تمام همّه حصر مثبت التكليف بالظنون ويرجع فى غيره إلى البرائة، ويكفى فى إثبات هذا المقدار حكم العقل بالأخذ بمقدار خروجه عن محذور الخروج من الدين، وبمقتضى المقدمة الرابعة يتعين فى الظن بلا احتياج إلى ضم المشكوك .

الإمتثال الظنى، والمفروض عدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات، فكيف صارت النتيجة الحكومة؟

وثالثاً: المقصود من ترتيب مقدمات دليل الإنسداد إنّما هو لاستنتاج حجية الظن المطلق على وجه يصلح لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات وغير ذلك ممّا يكون من لوازم الحجة(١) وهذه الآثار إنّما تترتب على الكشف، لأنّ الظن يكون حينئذٍ حجة محرزاً للواقع كالعلم. وأمّا الظن بمعنى الحكومة: فهو بمعزل عن هذه الآثار، لأنّه ليس محرزاً للواقع حتى يصلح للتقييد والتخصيص، وإنّما يستقل العقل به فى مقام الطاعة والإمتثال عند تعذّر الإمتثال العلمى.

وما فى بعض الكلمات: من أنّ الظن بناء على الحكومة يكون حجة عقلية، فهو بمكان من الفساد، فانّ الحكومة عبارة عن الإمتثال الظنى، وأين هذا من كونه حجة محرزاً يقع وسطاً لإثبات متعلقه؟ وليس من وظيفة العقل جعل الظن حجة، بل ذلك من وظيفة الشارع؛ وليست وظيفة العقل إلاّ الحكم بكفاية الإمتثال الظنى عند تعذر الإمتثال العلمى.

فتحصّل: أنّه لا محيص عن القول بالكشف إن تم الإجماع المتقدم بأحد وجهيه(٢) وإلاّ فلابد من التبعيض فى الإحتياط، فتأمّل فى أطراف ما

---

(١) أقول: قد تقدم الجواب عن هذه الشبهة، فراجع.

(٢) أقول: لو تأمّلت فى ما ذكرنا، ترى بأنه لا محيص لك بناء على انتهاء النوبة إلى مثبتية الظن فى حال الإنسداد من الإلتزام بحكومة العقل، حيث لا طريق لك إلى الكشف إلاّ دعوى الإجماع المزبور الذى لم يلتزم به أحد من أرباب الإنسداد القائلين بالحكومة ـ كما هو الغالب ـ خصوصاً تقريبه الثانى الذى هو لدى مدّعيه ظنى لا قطعى.

نعم: لنا شبهة على مسلك المشهور المعيّنين المرجعية بالظن من جهة المقدمة الرابعة، وملخصه: أنّ هذا التعيين بحكم العقل إن كان بحكم تنجيزى، فيشكل إخراج الظن القياسى، خصوصاً إذا فرض فى مورد أقوى من غيره.

وتوهّم: أنّ الظن القياسى لكثرة مخالفته للواقع خارج عن محط حكم العقل بمناط الأقربية، خلاف الوجدان؛ وفى ظرف أقربيته عن غيره يرى العقل شخص هذا الفرد من الظن من الأفراد النادرة ويرى فيه الملاك من الأقربية.

←

ذكرناه جيّداً واغتنمه، فانّه ممّا لم يسبق إليه أحد(١) هذا تمام الكلام في أصل ترتيب مقدمات الإنسداد.

بقي التنبيه على امور

الأمر الأوّل:

اختلفت الأقوال في النتيجة التي يقتضيها دليل الإنسداد.

فقيل: إنّ مقدمات دليل الإنسداد إنّما تقتضي اعتبار الظن في خصوص المسألة الاصولية، وهي «كون الشيء طريقاً» ذهب إليه صاحب الفصول

وإن كان حكم العقل بتعيين الأقرب بمقتضى المقدمة الرابعة حكما تعليقياً، فخروج الظن القياسي لا إشكال فيه، ولكن يرد عليه: بأنّ مقتضى إطلاق دليل الترخيص في ترك الإحتياط الكلي -مثل عمومات الحرج والاضطرار مثلاً- جواز ترك العمل بكل واحد من المحتملات عن بدل، من دون فرق بين الظن وغيره، وهذا الإطلاق يكفي لمنع حكم العقل بتعين الظن بمقتضى المقدمة الرابعة،لفرض تعليقية حكمه؛ وحينئذٍ من أين يتعين العمل بالظن بواسطة المقدمة الرابعة؟

نعم: لو لم يكن في البين إطلاق مثل ما تقدم وكان الحكم بالتخيير عند التساوي من جهة حكم العقل بالترجيح بلا مرجح لا من جهة إطلاق في دليل كان للإتكال إلى المقدمة الرابعة في تعيين الظن مجال؛ ولكن مع وجود إطلاقات أدلة الحرج والإضطرار لا يبقى مجال لهذا الكلام؛ وحينئذٍ فلو سلمنا ما ادّعى من الإجماع المزبور من المقرر لا يكاد وصول النوبة إلى مرجعية الظن.

ولذا كان لنا مسلك آخر في تعيين مرجعية الظن، بحيث لايحتاج إلى المقدمة الرابعة، وهو أنّ مدرك بطلان الخروج من الدين -ولو لم يكن علم إجمالي في البين- حكم العقل بوجوب الأخذ باحتمال تكليف نقطع على فرض وجوده اهتمام الشارع به بنحو لا يرضى بتركه في ظرف الجهل، وأنّ مثل هذا الشك خارج عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلابيان، إذ حينئذٍ لنا أن ندّعي أنّ مراتب الإهتمام بعد ما كانت مختلفة فالمتيقن من الإهتمام المحرز هو الإهتمام بحفظ الواقع في ضمن المظنونات دون المشكوكات والموهومات؛ فهي على الشك في أصل الإهتمام بحفظها باقية؛ ولذلك يختص حكم العقل بمناط الإهتمام بحفظه بالمظنونات؛ وبذلك يبطل الإحتياط الكلي ويتعين مرجعية الظن بلا احتياج إلى المقدمة الرابعة؛ فتدبر في مسلكنا هذا وتتميم الإنسداد و مرجعية الظن بالحكومة العقلية بهذا البيان، لا بنحو المشهور من الإحتياج إلى المقدمة الرابعة. وعلى مسلكنا أيضاً لا يبقى مجال الإشكال، لخروج الظن القياسي ولا الظن الممنوع؛ فتدبر.

(١) أقول: الذي لم يسبق إليه أحد هو دعوى الإجماع المزبور، وإلاّ فما أتيت بشيء جديد!

تبعاً لأخيه المحقق صاحب الحاشية .

وقيل: إنّ مقدمات دليل الإنسداد تقتضى اعتبار الظن فى خصوص المسألة الفقهية، وهى «كون الشىء واجباً أو حراماً» ذهب إليه غير واحد من المشايخ.

وقيل: إنّ المقدمات تقتضى عموم النتيجة واعتبار الظن فى كل من الطريق والحكم الفرعى. وهو الأقوى.

وقد استدل للقول الأوّل بوجهين:

أحدهما: ما ذكره «صاحب الفصول» مقتصراً عليه، تبعاً للمحقق أخيه، قال ما لفظه «إنّا كما نقطع بأنّا مكلفون فى زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة لا سبيل بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معيّن نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذّره، كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة وكلّفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها فى معرفتها؛ ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأنّا مكلّفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدّى الطرق المخصوصة؛ وحيث لا سبيل لنا غالباً إلى تعيينها بالقطع ولا طريق نقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره، فلا ريب أنّ الوظيفة فى مثل ذلك بحكم العقل إنّما هو الرجوع فى تعيين تلك الطرق إلى الظن العقلى الذى لا دليل على عدم حجيته، لأنّه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع ممّا عداه» انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ولعلّ الذى دعاه إلى اختيار اعتبار خصوص الظن بالطريق، هو ما زعمه: من أنّ الوجوه التى استدل بها على حجية الخبر الواحد لو لم تفد القطع بحجيته بالخصوص فلا أقل من كونها تفيد الظن بها، فيكون الخبر الواحد ممّا ظن اعتباره طريقاً، ومع تعذر العلم بكون الشىء طريقاً يتنزل إلى الظن بكونه طريقاً، لأنّه أقرب إلى العلم.

والذى يرشد إلى ما ذكرناه: من أنّ الذى دعاه إلى القول باعتبار خصوص الظن بالطريق ذلك، هو أنّه قد جعل دليل الإنسداد من جملة الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد.

قال (قدس سره) فى ذيل كلامه المتقدم: «ولا ريب أنّ الخبر الواحد إن لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية، للوجوه التى ذكرناها، فيجب العمل به، وهو المطلوب» انتهى.

والظاهر: أن يكون مراده من «الطرق» فى قوله: «كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة» هى الطرق العقلائية التى قد أمضاها الشارع ولم يردع عنها. وليس غرضه من الجعل الشرعى تأسيس الشارع طرقاً مخصوصة مخترعة من قبله ليس لها عند العقلاء عين ولا أثر، فانّ ذلك بعيد غايته لا ينبغى دعواه.

كما أنّ الظاهر أن يكون مراده من قوله: «و مرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأنّا مكلّفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدّى الطرق المخصوصة» هو انحلال العلم الإجمالى المتعلق بالأحكام الشرعية إلى العلم التفصيلى بما تضمنته تلك الطرق والشك البدوى بما عداها إذا كانت مؤدّيات الطرق بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام ـ كما هو المفروض ـ لأنّ الطرق المنصوبة إلى الأحكام لابد وأن تكون وافية بها. وليس غرضه تقييد الأحكام الواقعية إلى مؤديات الطرق أو صرفها إليها، فانّ ذلك من التصويب الباطل الذى يخالف المذهب، فلا يليق بـ«صاحب الفصول» الإلتزام به، فلابد وأن يكون مراده من التكليف بالعمل بمؤدّى الطرق هو العمل بالأحكام الواقعية التىْ تؤدّى إليها الطرق بحسب دليل الحجية وجعلها محرزة لها؛ فيرجع حاصل كلامه بعد توجهيه ـ وإن كان خلاف ظاهره ـ إلى أنّا وإن علمنا بثبوت الأحكام الواقعية الفعلية، إلاّ أنّه علمنا أيضاً بنصب طرق مخصوصة ـ تأسيسية كانت أو إمضائية ـ وافية بالمعلوم بالإجمال من الأحكام، فالواجب علينا امتثال

تلك الأحكام بتلك الطرق، لانحلال العلم الإجمالى ببركتها؛ وإذا لم يمكن لنا تحصيل العلم بالطرق المنصوبة، فلابد من التنزل إلى الظن بها، لأنّه أقرب إلى العلم.

ولا يخفى: أنّه على ما وجّهنا به كلامه يندفع غالب ما أورد عليه الشيخ (قدس سره) بقوله: «وفيه أوّلاً: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للأحكام الواقعية وافية بها، وإلاّ لكان وضوح تلك الطرق كالشمس فى رابعة النهار الخ».

وأنت خبير بأنّ ذلك إنّما يرد عليه لو كان مراده من «الطرق المنصوبة» طرقاً مخترعة أسّسها الشارع من دون أن يكون لها عند العرف والعقلاء عين ولا أثر، فانّها هى التى تتوفر الدواعى إلى نقلها وكانت من الوضوح كالشمس فى رابعة النهار، كما أفاده (قدس سره) ولكن دعوى «صاحب الفصول» لا تتوقف على ذلك، بل يكفى فى صحة دعواه إمضاء ما بيد العرف والعقلاء من الطرق مع انسداد باب العلم بها، بمعنى أنّه يعلم إجمالاً إمضاء بعض الطرق العقلائية الوافى بالأحكام الشرعية، وقد خفى علينا ما أمضاه وانسد باب العلم به؛ بل قد تقدم سابقاً: أنّه لايحتاج إلى الإمضاء ويكفى عدم الردع عمّا بيد العقلاء من الطرق(١) ودعوى ذلك قريبة جداً لا سبيل إلى المنع عنها.

---

(١) أقول: تخصيص الإمضاء أو عدم الردع ببعض دون بعض ليس بأقل من جعل شىء مستقل فى توفر الدواعى على نقله؛ وحينئذٍ لو اكتفينا فى الحجية لدى الشارع بصرف عدم الردع يلزم مع عدم ثبوت التخصيص حجية جميع الطرق العقلائية، إذ حينئذٍ يصدق عدم ردع الشرع عنها، وانّما يصحح الردع عن بعضها بثبوت تخصيص ردعه ببعض دون بعض، ودون إثباته خرط القتاد! وعليه فاثبات جعل الطريق فى بعض الطرق العقلائية دون بعض مع عدم ثبوت تخصيص ردعه بالبعض دونه خرط القتاد! إذ ما لم يصل الردع عن البعض يكفى ذلك فى إمضائه، كما لا يخفى؛ وحينئذٍ كيف يمكن حمل كلام «الفصول» على صورة عدم ردعه عن الطريق العقلائية فى دعواه العلم بجعل طرق مخصوصة، إذ ذلك مبنى على العلم بردعه عن بعض دون بعض؛ ولو كان ذلك لبان واشتهر لدى الأعيان، ولا أظنّ دعواه العلم بردع الشارع عن بعض دون بعض، كما هو ظاهر؛ وحينئذٍ ليس نظره فى جعل الطرق وعلمه به إلى إمضائه بمقدمات عدم الردع ولو لعدم تمامية هذه المقدمات لديه؛ فتدبر.

نعم: لو كان مراده ماهو ظاهر كلامه: من اختراع الشارع وتأسيسه طرقاً مخصوصة، كان للمنع عن ذلك مجال واسع؛ بل كان ينبغى القطع بعدمه، لأنّ عدم نقلها كاشف قطعى على العدم.

إلاّ أنّ الإنصاف: أنّ كلام «صاحب الفصول» ليس بمثابة لا يمكن حمله على ما ذكرنا، فلا يرد عليه ما ذكره (قدس سره) بقوله: «وفيه أوّلاً».

وكذا لا يرد عليه ما ذكره بقوله: «وثانياً: سلّمنا نصب الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم، بيان ذلك: أنّ ما حكم بطريقيته لعلّه قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلاّ قليل، كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للإطمئنان الفعلى بالصدور الذى كان كثيراً فى الزمان السابق الخ» فانّ المدّعى هو أنّ الشارع قد نصب طريقاً وافياً بالأحكام على وجه يوجب انحلال العلم الإجمالى بها، والخبر المفيد للإطمئنان ليس بتلك المثابة من الكثرة بحيث يفى بالأحكام الشرعية حتى فى الزمان السابق التى كانت قرائن الصدق فيه كثيرة، فانّ كثرة قرائن الصدق لا تقتضى كثرة الخبر الذى عليه قرائن الصدق على وجه يوجب الإطمئنان بحيث يفى بالأحكام المعلومة بالإجمال لينحل به العلم الإجمالى؛ فلابد من أن يكون الطريق المنصوب غير الخبر المفيد للإطمئنان وقد انسد باب العلم به علينا.

و من ذلك يظهر: ما فى قوله: «وثالثاً: سلّمنا نصب الطريق و وجوده فى جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية: من أقسام الخبر والإجماع المنقول والشهرة وظهور الإجماع والإستقراء والأولوية الظنية، إلاّ أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه، فان وفى بغالب الأحكام اقتصر عليه، وإلّا فالمتيقن من الباقى الخ» إذ فيه: أنّ ما هو المتيقن فى النصب من هذه الطرق هو ما ذكره بقوله: «وثانياً» وهو الخبر المفيد للاطمئنان؛ وقد عرفت: أنّه قليل لا يفى بالأحكام الشرعية، والطرق الاخر ليس فيها ما هو متيقن الإعتبار، بل احتمال النصب فى كل واحد منها على حد سواء. ودعوى: أنّ مطلق الخبر أو الإجماع

المنقول متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره ـممّا لا شاهد عليها، إذ لا مزيّة له على سائر الطرق الظنية، فيتردد الطريق المنصوب بينها، ولابد حينئذٍ من التنزل إلى تعينيه بالظن.

وأمّا ما أفاده بقوله: «ورابعاً: سلّمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الإحتياط، فانّه مقدّم على العمل بالظن الخ» ففيه: أنّ الإحتياط فى الطرق ـمع أنّه لا يمكن لمعارضة بعضها مع بعض وغير المعارض منها قليل لا يفى بالأحكام- يرجع إلى الإحتياط فى الأحكام، فانّ الإحتياط بالطريق إنّما يكون باعتبار المؤدّى والطرق إنّما تؤدّى إلى الأحكام؛ فالإحتياط فيها يلازم الإحتياط فى الأحكام، بل هو هو، والمفروض عدم وجوبه أو عدم جوازه. وهذا بخلاف الظن بطريقية الطريق، فانّه لا يلازم الظن بالحكم حتى يتوهّم: أنّ اعتبار الظن بالطريق يرجع إلى اعتبار الظن بالحكم.

فالإنصاف: أنّ هذه الوجوه الأربعة قابلة للدفع عن «صاحب الفصول».

نعم: يرد عليه ما أفاده بقوله: «وخامساً: سلّمنا العلم الإجمالى بوجود الطرق المجعولة وعدم المتيقن وعدم وجوب الإحتياط، لكن نقول: إنّ ذلك لا يوجب تعيّن العمل بالظن فى مسألة تعيين الطريق فقط، بل هو مجوّز له، كما يجوز العمل بالظن فى المسألة الفرعية الخ».

و توضيح ذلك: هو أنّه قد تقدم فى الدليل العقلى الذى اقيم على حجية الخبر الواحد أنّ مجرد العلم الإجمالى بنصب طريق لا يقتضى انحلال العلم الإجمالى بالأحكام الشرعية الواقعية، فانّه لا يترتب عليه آثار الحجية: من تنجيز الواقع عند المصادفة والمعذورية عند المخالفة، فانّ هذه الآثار إنّما ترتب على الطريق الواصل إلى المكلف تفصيلاً لتجرى فيه الاصول اللفظية والجهتية، بداهة أنّ الطريق ما لم يكن محرزاً لدى المكلف و واصلاً إليه موضوعاً وحكماً لا يجرى فيه الأصل اللفظى: من أصالة إرادة الظهور، والأصل الجهتى: من أصالة

كون صدوره لبيان حكم الله الواقعى لالتقية ونحوها، فانّ هذه الاصول تتوقف على العلم بكون الشيء طريقاً والعلم بالمؤدّى والظهور، وإلاّ لم يكن موضوعاً لها.

وانحلال العلم الإجمالى بالأحكام إنّما يكون من لوازم جريان الاصول، وإلاّ كان العلم الإجمالى بها بحاله(١) فانّه لم يعلم بالطريق المنصوب موضوعاً ولا بمؤدّاه حتى يكون العلم بما يؤدّى إليه من الأحكام موجباً لانحلال العلم الإجمالى بها إذا كان ما أدّى إليه بقدر المعلوم بالإجمال منها.

فالعلم الإجمالى بنصب الشارع طريقاً إلى الأحكام لا أثر له ولا يكون العباد مكلفين بالعمل به ما لم يصل إليهم تفصيلاً؛ والمفروض عدم وصوله إليهم كذلك، فيبقى العلم الإجمالى بالأحكام على حاله، وهو يقتضى الخروج عن عهدتها، إمّا علماً مع الإمكان، وإمّا ظناً مع عدمه.

نعم: العمل بمؤدّى ما يظن كونه طريقاً يجزى أيضاً، لعدم التفاوت بين العمل بالظن بالحكم الفرعى وبين العمل بمؤدّى الطريق المظنون فيما هو المهم فى نظر العقل: من حصول الظن بالمؤمّن عن تبعة التكاليف والخروج عن عهدتها عند انسداد باب العلم بها؛ فلا وجه لتخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق بعد اشتراكه مع الظن بالواقع فى الأثر.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ ما ذكره من الدليل لا يقتضى اعتبار خصوص الظن بطريق خاص، فانّ ما أفاده من الوجه ـعلى فرض صحته وسلامته عمّا تقدمـ لا يثبت أزيد من وجوب امتثال التكاليف المعلومة بالإجمال من طرقها المقررة لها شرعاً، وذلك يقتضى كفاية الظن بأنّ الحكم

(١) أقول: الذى مسلّم واعترفنا به أيضاً سابقاً هو صورة عدم الجزم بظهور ما هو الصادر إجمالاً بمقدا المعلوم بالإجمال، وإلاّ فلو علم بظهور ما هو الصادر المعلوم إجمالاً بمقدار المعلوم بالإجمال، فلا قصور فى حجية مثل هذا الخبر الظاهر من بين الأخبار؛ وكذلك لا قصور فى سببية هذا المقدار لانحلال العلم الكبير، كما لا يخفى.

الكذائى مؤدّى طريق معتبر وإن لم يحصل الظن بطريقية طريق خاص؛ فلو حصل للمكلف الظن بأنّ وجوب صلاة الجمعة مؤدّى طريق معتبر كان حكمه حكم الظن بطريقية طريق خاص. والظن بالأحكام غالباً يلازم الظن بأنّها مؤدّى طريق معتبر، خصوصاً إذا كانت الأحكام المظنونة ممّا تعمّ بها البلوى، فانّ الظن بها لا ينفك عن الظن بأنّها مؤدّى طريق معتبر وإن لم يتشخص ذلك الطريق لدى المكلف.

فالإنصاف: أنّ الوجه الأوّل ـ الذى اقتصر عليه «صاحب الفصول» لإثبات كون نتيجة دليل الإنسداد اعتبار خصوص الظن بالطريق لا بالواقع ـ ممّا لا يرجع إلى محصّل ولا يثبت دعواه.

الوجه الثانى: ما أفاده «المحقق صاحب الحاشية» مضافا إلى الوجه الأوّل، وحاصله يتألف من مقدمات:

الاولى: انّ الواجب علينا أوّلاً ـ بعد العلم بأنّنا مكلفون بالأحكام الشرعية ولم تسقط عنّا ـ هو العلم بتفريغ الذمة فى حكم المكلف أو الشارع(١)

---

(١) أقول: بعد ما كان اشتغال الذمة اليقينية يقتضى الفراغ اليقينى مرجع ذلك إلى حكم العقل المستتبع لحكم الشرع إرشاداً بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ الوجدانى أو اليقينى تنزيلاً، الذى هو عبارة عن حجية شىء على الواقع الملازم لليقين التنزيلى بالفراغ فى عرض اليقين الوجدانى به؛ وحينئذٍ نقول: إنّ الظن بصرف أداء الواقع وإن كان ملازماً للظن بالفراغ واقعاً، ولكن لا يلازم للظن بالفراغ عن يقين وجدانى أو تعبدى تنزيلى؛ بخلاف ما لو ظن بحجيته شرعاً، فانّه يلازم الظن بالفراغ اليقينى التنزيلى ولو لم يكن ملازماً للفراغ المتيقن وجداناً؛ وعمدة النكتة فيه: هو أنّ حجيته شرعاً المساوق للفراغ اليقينى التنزيلى إنما هو فى عرض اليقين بالفراغ وجداناً، ولازمه كون الظن بها ظناً بالفراغ اليقينى الذى هو فى عرض اليقين بالفراغ الواقعى، وحينئذٍ إذا كان همّ العقل عند الإشتغال بشىء تحصيل اليقين بالفراغ أو اليقينى منه ـ الذى هما فى طول الفراغ الواقعى ـ فمع عدم التمكن يتنزل إلى تحصيل الظن بالفراغ اليقينى، وهو ينحصر بالظن بحجية شىء لا بصرف الظن بأداء الواقع؛ وحينئذٍ لو أراد «المحقق» هذا المعنى لا يرد عليه ما أورد؛ كما أنّه لا يحتاج فى إثبات مدّعاه إلى دعوى العلم الإجمالى بجعل طريق أصلاً، كما لا يخفى؛ فتدبر فيه وفى دفع ذلك البيان بالبيان الآتى (إن شاء الله تعالى) لا بمثل هذه البيانات.

سواء حصل معه العلم بأداء الواقع أو لم يحصل، بل المناط هو حصول اليقين بأنّ الشارع قد حكم بتفريغ ذمتنا عما كلّفنا به.

الثانية: انّ الشارع قد جعل لنا طرقاً خاصة(١) وحكم بأنّ سلوكها يوجب فراغ الذمة والخروج عن عهدة التكاليف، سواء أصابت الواقع أو لم تصب، بل تكون تلك الطرق التى عيّنها الشارع فى عرض الواقع(٢) فكما أنّ العلم بأداء الواقع يوجب فراغ الذمة والخروج عن عهدته، كذلك سلوك الطرق المنصوبة شرعاً يوجب ذلك، فمع التمكن وانفتاح باب العلم يجزى العمل بما علم أنّه الواقع والعمل بما علم أنه مؤدّى الطريق الخاص، لأنّه فى كل منهما يعلم بفراغ الذمة فى حكم الشارع.

الثالثة: انّه قد انسدّ علينا باب العلم بفراغ الذمة فى حكم الشارع، فلابد من تحصيل الظن بالفراغ كذلك، والظن بالفراغ فى حكم الشارع لا يحصل بمجرد الظن بأداء الواقع، فانّ الظن بأداء الواقع لا يلازم الظن بأنّ الشارع قد اكتفى عن الواقع وحكم بفراغ الذمة عنه بما ظن أنّه الواقع؛ فتحصيل الظن بالفراغ فى حكم الشارع ينحصر بالعمل بمؤدّى ما يظن أنّ الشارع جعله طريقاً إلى أحكامه، لأنّ العمل بما يظن كونه طريقاً يلازم الظن بالفراغ فى حكم الشارع.

هذا حاصل ما أفاده فى وجه اعتبار خصوص الظن بالطريق، وقد أطال الكلام والنقض والإبرام فيه؛ والمتحصل من كلامه هو ما ذكرناه.

وأنت خبير بأنّ المقدمات التى اعتمد عليها فى بيان مختاره ممنوعة أشدّ المنع.

---

(١) أقول: مختار «المحقق» لا يحتاج إلى دعوى العلم بجعل الطرق،كما أشرنا إليه.

(٢) أقول: بل هى فى عرض العلم بالواقع، وإلاّ فبالنسبة إلى الفراغ الواقعى كان فى طوله، كما لا يخفى.

أمّا المقدمة الاولى: فقوله: «الواجب علينا أوّلاً تحصيل العلم بتفريغ الذمة فى حكم المكلف» ممّا لا محصّل له(١) فانّ باب الإمتثال وفراغ الذمة ليس مما يـقبل الجعل الشرعى والحكم بأنّه حصل الإمتثال وفرغت الذمة أو لم يحصل ولم تفرغ الذمة، فانّ حصول الإمتثال وفراغ الذمة يدور مدار فعل متعلقات الأوامر وترك متعلقات النواهى، وهذا أمر واقعى غير قابل للجعل الشرعى؛ وأىّ معنى لحكم الشارع بأنّه فرغت ذمتك أيها المكلف من التكاليف؟ فدعوى: أنّ اللازم على المكلف تحصيل العلم بأنّ الشارع قد حكم بفراغ ذمته من التكاليف غريبة(٢).

وأغرب من ذلك انّه جعل المناط فى الإمتثال ذلك مطلقاً حتى مع العلم بأداء الواقع ـ كما يقتضيه ظاهر كلامه ـ مع أنّه لقائل أن يقول: إنّه فى صورة العلم بأداء الواقع، هل يكون حكم من الشارع بفراغ الذمة؟ وهل يحتاج المكلف إلى تحـصيـل العلم بحكمه ذلك بعد العلم بفعل متعلق التكليف الواقعى؟ وأىّ أثر يترتب على حكمه بذلك مـع أنّ إجزاء المأتى به عن الامور الواقعى قهرى لا يمكن أن يكون حكـم شرعى فى مورده؟

وبالجملة: لم يظهر لنا معنى محصّلاً(٣) لقوله: «إنّ الواجب علينا هو العلم بتفريغ الذمة فى حكـم المكلف» ولو مع انسداد باب العلم وعدم التمكن من تحصيل العلم بأداء الواقع، فضلاً عن صورة انفتاح باب العلم والتمكن من

---

(١) أقول: هذا الإشكال مبنىّ على كون مراده من حكم الشارع حكماً مولوياً، وإلاّ فلو كان إرشادياً فلا يرد عليه الإشكال.

(٢) أقول: ذلك صحيـح لو كان المراد الفـراغ الواقعى، وإلاّ فلو كان مورد إلزام العـقل الفراغ اليـقينى المستتبع لحكم الشرع به إرشاداً أيضاً، فلا محيص عـند التنزل إلى الظن من تحصيل الظن بالفراغ المتيقن أو بحكم المتيقن؛ وحيث لم يكن الأوّل فلا محيص من تحصيل الثانى، وهو منحصر بالظن بالحجية، لا الظن بأداء الواقع.

(٣) أقول: لو تأمّلت فيا ذكرنا فى الحاشية، ترى كونه معناً وجيهاً وقابلاً لأخذ النتيجة منه.

أداء الواقع، إلاّ أن نقول : إنّ العلم ممّا تناله يد الجعل الشرعى وأنّ وادى الفراغ والإمتثال ممّا يقبل الحكم المولوى، فتصح دعوى أنّه مع العلم بأداء الواقع للشارع الحكم بفراغ الذمة.

وأمّا المقدمة الثانية: فجعل الطريق فى عرض الواقع وأنّ المكلف مخيّر بين تحصيل العلم بأداء الواقع وبين العمل بالطريق واضح الفساد، فانّ الطريق ليس أمراً مغايراً للواقع وفى عرضه، بل ليس مفاد جعل الطريق سوى كون مؤدّاه هو الواقع بالجعل والتعبد الشرعى، فانّ معنى كون الشيء طريقاً هو أنّ ما يحكى عنه هو الواقع، كما تقدم بيان ذلك بما لامزيد عليه فى أوّل مبحث الظن.

ولقد أجاد الشيخ (قدس سره) فى المقام من قوله: «إنّ تفريغ الذمة عمّا اشتغلت به، إمّا بفعل نفس ما أراده الشارع فى ضمن الأوامر الواقعية(١)

---

(١) أقول: لو كان همّ العقل فى ظرف الإشتغال تحصيل اليقين بالفراغ وجداناً أو تنزيلاً المساوق لتحصيل الحجة على الفراغ بحيث كان تحصيل الحجة على الفراغ فى عرض تحصيل اليقين بالفراغ الواقعى لا فى عرض نفس الفراغ الواقعى لأنّ تتميم كشفه وتنزيل يقينه فى عرض اليقين بالواقع لا فى عرض الواقع، فمع التمكن من تحصيل اليقين أو اليقينى يتعيّن ذلك، ومع عدم التمكن ينتهى النوبة إلى تحصيل الظن بالفراغ اليقينى الذى هو فى عرض اليقين بالفراغ، وذلك منحصر بالظن بحجية شيء، ولا يكاد أن يتحقق بالظن بأداء الواقع محضاً بلا ظن حجيته؛ وعمدة النكتة فى ذلك: هو أنّ الفراغ اليقينى ينتزع من تنزيل اليقين وتتميم الكشف المساوق لحجية شيء، وهو فى عرض العلم بالواقع، وكلاهما فى طول الفراغ الواقعى، كما أشرنا إليه.

و ما قيل: بأنّ مفاد دليل الحجية إثبات الهوهوية ـ فهو مع أنه يناسب لكون المفاد تنزيل المؤدّى لا تنزيل اليقين به ـ نقول: إنّه بالنسبة إلى أداء الواقع لا يضر بالطولية المزبورة، لأنّ هذه الهوهوية هوهوية تنزيلية ثابتة فى ظرف الجهل بالواقع، لا فى ظرف نفس الواقع؛ ولذا كانت حكومتها على الواقع حكومة ظاهرية، ولازمه ثبوت اليقينية التنزيلية فى ظرف الجهل به.

نعم: ما افيد من نفى العرضية مع الواقع متين، لكن لا بهذا البيان، كما لا يخفى.

وحينئذٍ لا مجال لورود هذه البيانات على المحقق المزبور، بل التحقيق فى جوابه أن يقال: إنّ التنزل إلى الظن بالفراغ، ليس من باب صرف كونه ظناً به يكتفى العقل به فى ظرف الإشتغال، بل إنما هو من جهة

←

وإمّا بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنّه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة، فتفريغ الذمّة بهذا -على مذهب المخطئة- من حيث إنّه نفس المراد الواقعى بجعل الشارع، لا من حيث إنّه شىء مستقل فى مقابل المراد الواقعى، فضلاً عن أن يكون هو المناط فى لزوم تحصيل العلم واليقين» انتهى.

فلا معنى لجعل الطرق فى عرض الواقع والتخيير بينهما، بل إجزاء العمل بالطرق إنّما يكون باعتبار أنّ مؤدّاها هو الواقع بجعل الشارع والحكم بالهوهوية، وعلى ذلك يبتنى عدم الإجزاء ووجوب الإعادة والقضاء عند انكشاف مخالفة الطريق للواقع -كما عليه اصول المخطئة- فالتخيير بين العمل بالطريق وبين تحصيل العلم بالواقع فى صورة انفتاح باب العلم ليس من باب التخيير بين فردى الواجب المخيّر -نظير خصال الكفارة- بل من باب اتحاد مفاد أحدهما للآخر بحسب الجعل الشرعى، فقوله فى طىّ كلامه «إنّ الواجب أوّلاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه أراده الشارع فى الظاهر وحكم معه بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها ممّا جعلها وسيلة للوصول إليها سواء علم بمطابقة الواقع أو ظن ذلك أو لم يحصل شىء منها» ممّا لا يستقيم ولا يقتضيه مذهب المخطئة.

وأمّا المقدمة الثالثة: ففيها أنّ الظن بالواقع ملازم للظن بالفراغ فى

حجية هذا الظن بمقدمات الإنسداد، كى بالأخرة ينتهى إلى القطع بالفراغ. ومعلوم: أنّ المقدمات المزبورة لواقتضت حجية مثل هذا الظن، يقتضى حجية الظن بالواقع أيضاً، إذ نتيجة المقدمات قيام الظن مقام العلم بشىء فى ظرف انسداده؛ فكما أنّ العلم بأداء الواقع الجعلى يجدى، كذلك الظن بأداء الواقع الحقيق، إذ بكل واحد يحصل الفراغ اليقينى؛ كيف! ولو لم ينتهى الأمر بالأخرة إلى الفراغ اليقينى، فالظن بالحجية أيضاً لا يجدى شيئاً، إذ لا يكتفى العقل بغير الفراغ اليقينى فى أىّ مورد؛ وحينئذٍ فمع لابدية انتهاء النوبة إلى حجية هذا الظن مقدمة للفراغ اليقينى كذلك لو انتهى النوبة إلى حجية الظن بأداء الواقع تنتهى النوبة أيضاً إلى الفراغ اليقينى، وبعد فرض عدم العلم بجعل طريق لا يفرق مقدمات الإنسداد لحجية أىّ واحد من الظنين، كما لا يخفى؛ فتدبر.

حكم الشارع، كما أنّ العلم بالواقع يلازم العلم بالفراغ فى حكم الشارع(١) كما اعترف به، فانّه لا يعقل الفرق بين العلم والظن من هذه الجهة، لأنّ العلم والظن بأحد المتلازمين يلازم العلم والظن بالآخر، فلا معنى للتفكيك بين العلم والظن فى ذلك.

والحاصل: أنّه كما لا فرق بين العلم بأداء الواقع وبين العمل بمؤدّى الطريق الذى علم كونه طريقاً فى حصول العلم بالفراغ -على ما زعمه فى مورد انفتاح باب العلم والتمكن من تحصيل اليقين بذلك- كذلك لا فرق بين الظن بالواقع والعمل بمؤدّى الطريق الذى ظن كونه طريقاً فى حصول الظن بالفراغ؛ ولا حاجة معه إلى حكم الشارع بالفراغ، بل فى صورة انسداد باب العلم يستقل العقل بحصول الإمتثال.

وكأنّ منشأ تخيّل المحقق (صاحب المقالة) فى اختياره اعتبار خصوص الظن بالطريق عند عدم التمكن من تحصيل العلم بالواقع، هو أنّ مجرد نصب الشارع طريقاً إلى أحكامه يقتضى اشتغال الذمة بمؤدّى الطريق ويكون مدار فراغ الذمة والخروج عن عهدة التكاليف عليه لاعلى الواقع(٢) كما كان هذا منشأ تخيّل «صاحب الفصول» فيما أفاده من الوجه المتقدم؛ وقد عرفت: أنّ مجرد نصب الطريق ما لم يكن محرزاً لدى المكلف و واصلاً إليه لا أثر له ولا يحصل الإمتثال والفراغ بمجرد مطابقة العمل لمؤدّاه من باب الإتفاق والمصادفة.

وبذلك يظهر: أنّ الطريق الغير الواصل أسوء حالاً من الحكم الواقعى الغير الواصل، فانّ مطابقة العمل للواقع من باب المصادفة والإتفاق

---

(١) أقول: بعد ما كان مورد إلزام العقل القطع بالفراغ أو القطعى منه، فلا شبهة فى أنه مع تحصيل القطع بالفراغ يقطع بحصول موضوع الإلزام، بخلاف الظن بالفراغ الواقعى، فانّه لا يحصل به موضوع الإلزام المزبور، لا وجداناً ولا تنزيلاً، بخلاف الظن بحجية شىء، فانّه ظن بموضوع الإلزام من الفراغ اليقينى التنزيلى.

(٢) أقول: قد أشرنا بأنّ مختار المحقق المزبور لا يتوقف على العلم بجعل طريق من الشارع، بل تمام همّه أنّ ما يجب تحصيل العلم به مع التمكن يتنزل إلى الظن به مع عدم التمكن،بالتقريبات السابقة.

ـوإن لم يعلم المكلف به ـ يجزى فى غير التكاليف العبادية بل حتى فيها إذا تمشّى من المكلف قصد التعبد والتقرب، وأمّا مطابقة العمل للطريق المنصوب من باب المصادفة والإتفاق لا يجزى، لأنّ الطريق الغير الواصل لا يقتضى التنجيز ولا المعذورية؛ وكيف يقتضى المعذورية مع عدم استناد المكلف إليه فى العمل؟ لأنّ الذى يستقل به العقل هوامتثال التكاليف الواقعية ولزوم الخروج عن عهدتها إلاّ إذا استند المكلف فى العمل إلى ما نصبه الشارع طريقاً إلى التكاليف؛ فلا مجال لتوهّم اشتغال الذمة بالطرق المنصوبة مع عدم إحرازها ووصولها تفصيلاً، ونتيجة ذلك: هو مع العلم بالطريق يجزى العمل بمؤدّاه مع عدم العلم بمخالفته للواقع. كما يجزى العمل بالواقع، ومع انسداد باب العلم يجزى العمل بما ظن كونه طريقاً كما يجزى العمل بما ظن كونه حكماً واقعياً، لعدم التفاوت فيما هو المهم عند العقل: من لزوم الخروج عن تبعة التكاليف بوجه، إمّا علماً مع التمكن، وإمّا ظناً مع عدم التمكن، وذلك يحصل بالظن بكل من الواقع والطريق، فتخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق لاوجه له، كما لاوجه لتخصيصها بخصوص الظن بالواقع ـ كما ذهب إليه بعض المشايخ ـ لاشتراكهما فى الأثر.

ولعلّ منشأ توهّم اختصاص النتيجة بخصوص الظن بالواقع، هو أنّ مقدمات الإنسداد إنّما تجرى فى المسائل الفرعية والأحكام الشرعية دون المسائل الاصولية، فانّ أوّل المقدمات هو انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام الشرعية ويتبعها ساير المقدمات، فلابد وأن تكون النتيجة اعتبار خصوص الظن بالواقع لأنّ النتيجة تابعة للمقدمات، هذا.

ولكن لا يخفى أنّ المقدمات وإن كانت تجرى فى خصوص الأحكام الشرعية، إلاّ أنّ نتيجتها أعمّ من الظن بالواقع والظن بالطريق(١) فانّ تمهيد

---

(١) أقول: من قال باختصاص الشرعية المنسدّ فيها باب العلم خصوص الأحكام التكليفية؟ كى ←

مقدمات الإنسداد إنّما كان لأجل رعاية التكاليف المعلومة بالإجمال والخروج عن عهدتها بوجه، وهو كما يحصل مع الظن بالواقع يحصل مع الظن بالطريق.

هذا بناءً على الحكومة وكون النتيجة حكم العقل بكفاية الإمتثال الظنى فى مقام الطاعة والخروج عن عهدة التكاليف واضح، فانّ الإمتثال الظنى يحصل بالعمل بما ظن كونه حكماً واقعياً، ويحصل أيضاً بالعمل بمؤدّى ماظن كونه طريقاً شرعياً.

وأمّا بناء على المختار من الكشف: فقد يتوهّم أنّ أقصى ما يستكشف من المقدمات هو حجية الظن فى الأحكام الشرعية، وأمّا حجيته فى المسألة الاصولية وتعيين الطرق المنصوبة فلا تقتضيها المقدمات المذكورة.

ولكن التوهّم فى غير محلّه، فانّه لا موجب لاستكشاف نصب الشارع خصوص الظن فى المسألة الفرعية طريقاً، بل العقل يستكشف من المقدمات نصب مطلق الظن طريقاً، كان مؤدّاه مسألة فرعية من كون الشيء واجباً أو حراماً،أو مسألة اصولية من كون الشيء طريقاً.

فالأقوى: عموم النتيجة بالنسبة إلى كل من الظن بالحكم والظن بالطريق مطلقاً بناء على الكشف والحكومة.

الأمر الثانى:

هل يقتضى دليل الإنسداد كلية النتيجة؟ أو يقتضى إهمالها؟(١)

يختص المقدمات بخصوصها، وعلى فرض التخصيص لازمه عدم الإنسداد فى الأحكام الاصولية؛ ومع عدم انسداد باب العلم فيها لازمه لزوم تحصيل الفراغ اليقينى الجعلى بالأحكام، ومع ذا كيف يكتفى العقل بالفراغ الظنى الجعلى؟ فتدبر.

(١) أقول: ظاهر كلماتهم أنّ هذا النزاع متفرع على الكشف لا الحكومة، فينبغى له أن ينبّه على ذلك فى عنوان المسألة؛ بل بعض كلماته فى طى بيانه ـ كما سيأتى منه ـ يوهم جريان النزاع حتى على الحكومة؛ وعهدته على مدّعيه!.

و نعنى بكلية النتيجة هو اعتبار الظن مطلقاً فى أىّ مسألة من المسائل، ومن أىّ سبب حصل، وأىّ مرتبة من الظن كان. ويقابله إهمال النتيجة، إمّا مطلقاً من حيث المرتبة والسبب والمسألة، وإمّا فى الجملة وبالنسبة إلى بعض هذه الجهات.

والوجوه المحتملة ثلاثة: الأوّل: كون النتيجة كلية مطلقاً. الثانى: كونها مهملة مطلقاً. الثالث: التفصيل بين المرتبة فالنتيجة مهملة وبين السبب والمورد فالنتيجة كلية، أو التفصيل بين السبب والمورد، فبالنسبة إلى السبب كلية وبالنسبة إلى المورد مهملة، على ما سيأتى تفصيل ذلك كله (إن شاءالله تعالى).

وينبغى أن يعلم أوّلاً: أنّ المقصود من كون النتيجة مهملة، هو أنّ ما تقتضيه مقدمات الإنسداد أوّلاً وبالذات ليس إلاّ قضية جزئية(١) وهى اعتبار الظن فى الجملة فى بعض الموارد، أو بعض المراتب، أو من بعض الأسباب، وتعيين النتيجة من حيث العموم والخصوص بالنسبة إلى هذه الامور لابد وأن يكون بمعيّن آخر غير تلك المقدمات الأوّلية التى مهّدت لاستنتاج اعتبار الظن. وليس المقصود من إهمال النتيجة كونها مهملة إلى الآخر من دون أن يكون لها معيّن، فانّ ذلك يلزم لغوية دليل الإنسداد(٢) وهو واضح.

وإلى ذلك يرجع ما اشتهر فى الألسن: من كون الطريق قد يكون واصلاً بنفسه وقد يكون واصلاً بطريقه؛ فانّ معنى كون الطريق واصلاً بنفسه: هو أنّه لا يحتاج فى استنتاج النتيجة وتعيينها إلى مقدمة خارجية اخرى وراء مقدمات الإنسداد(٣) ومعنى كون الطريق واصلاً بطريقه: هو أنّه لا تكفى تلك

---

(١) أقول: يعنى قابلة للجزئية والكلية وأنّ المتيقن هو الجزئية، كما يقال: من أنّ المهملة فى قوة الجزئية.

(٢) أقول: لو لم يكن فى البين قدر متيقن مطلقاً أو بالإضافة، وليس ذلك من المعيّنات الخارجية، كما لا يخفى.

(٣) أقول: لا ندرى من أين جاء شرح هذا الإصطلاح، والذى سمعناه من الأساطين أنّ المقصود من ←

المقدمات فى أخذ النتيجة وتعيينها، بل لابد من ضمّ مقدمة اخرى إليها؛ وتلك المقدمة، إمّا أن تكون عناية اخرى من العقل فى عرض أخذ النتيجة ـ كقبح الترجيح بلا مرجح ونحو ذلك ممّا سيأتى بيانه فى وجه عموم النتيجة ـ وإمّا أن تكون تلك العناية مقدمات انسداد آخر غير المقدمات المتقدمة التى يتركب منها دليل الإنسداد المعروف ـ على ما سيأتى توضيحه ـ وعلى كلا التقديرين تكون النتيجة واصلة بطريقها لا بنفسها؛ ولكن العناية التى تكون فى عرض أخذ النتيجة متقدمة على عناية مقدمات انسداد آخر، فانّ أوّل مقدمة من مقدمات الإنسداد الآخر هو انسداد باب العلم والعلمى فيما هو الحجة والطريق المتبع عند انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام؛ فاذا كان فى رتبة أخذ النتيجة ما يوجب تعميمها من حيث الموارد والمراتب والأسباب أو تعيينها فى بعض هذه الجهات، فلا تصل النوبة إلى ترتيب مقدمات انسداد آخر، لانفتاح باب العلم والعلمى فيما هو الحجة والطريق.

وعلى كل حال: من يقول بأنّ نتيجة مقدمات دليل الإنسداد كلية يقول: إنّ الطريق واصل بنفسه، لأنّه بعد البناء على كلية النتيجة لايحتاج إلى عناية اخرى لأخذ النتيجة. ومن يقول بإهمال النتيجة يقول: إنّ الطريق واصل بطريقه؛ وسيأتى أنّ الأقوى عندنا كون النتيجة من حيث المراتب خصوص الظن المفيد للإطمئنان، وهو الظن الحاصل من خبر الثقة المحفوف بعمل المشهور؛ ولمكان كونه وافياً بمعظم الأحكام صح دعوى كون النتيجة لو كانت

الواصل بنفسه ما علم بحجيته ولو من جهة عناية خارجية ومعمم خارجي، بحيث لا ينتهى النوبة إلى الإحتياط فى الطريق أو إجراء مقدمات انسداد اخرى فى تعيينه مرة أو مراراً إلى أن ينتهى النوبة إلى ظن واحد أو ظنون متساوية الأقدام؛ ولذا جعل المعممات كل واحد مبنياً على نتيجته؛ فمن عمّم الظن بعدم الترجيح نظره إلى كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه، ومن جعل المعمم إجراء مقدمات الإنسداد مبناه جعل النتيجة الطريق الواصل بطريقه، ومن جعل المعمم الإحتياط فى الطرق مبناه كون النتيجة طريقاً لم يوصل ولو بطريقه؛ وعليك بالمراجعة إلى الكلمات ينكشف لك الحال.

كلية فهى من حيث المراتب أيضاً كلية، لأنّ اعتبار خصوص الظن الإطمئنانى لا ينافى كلية النتيجة، فانّه ينحل به العلم الإجمالى ويجوز الرجوع إلى الأصل النافى للتكليف فى المورد الذى لم يرد فيه خبر ثقة؛ فلا نحتاج فى أخذ النتيجة إلى إعمال مقدمة اخرى وراء نفس دليل الإنسداد؛ وسيأتى توضيح ذلك.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ منشأ الإختلاف فى كون النتيجة كلية أو مهملة، هو أنّ ما تقدم فى المقدمة الثالثة: من عدم جواز الإحتياط والرجوع إلى البرائة(١) هل هو فى كل مسألة من مسائل الفقه؟ أو هو فى مجموع المسائل؟

---

(١) أقول: عمدة المدرك فى تعميم النتيجة وإهماله والإحتياج إلى معمم خارجى: هو كون نتيجة الإنسداد إن كان حجية الظن ومرجعيته فى مقام الإثبات بحكومة من العقل، فلا محيص من كون النتيجة من حيث الإثبات مطلقة. نعم: من حيث المراتب أمكن اقتصار العقل بأقوى المراتب لوكان وافياً، لأنّه المتيقن لدى العقل.وإن كان مرجعية الظن بكشف جعل شرعى فلاوجه لعموم النتيجة بنفسه، بل يحتاج إلى معمم خارجى، إما لعدم الترجيح، وإما باجراء مقدمات الإنسداد مرة أو مراراً إلى أن ينتهى إلى ظن واحد أو ظنون متساوية الأقدام، أو بالرجوع إلى الإحتياط فى دائرة الطرق المعلومة، على الخلاف فى كون النتيجة الطريق الواصل أو بطريقه أو طريق لم يوصل، كماأشرنا إليه سابقاً.

و ما افيد من المدرك فى وجه التعميم والإهمال غيرتام، إذ لوفرض كون بطلان الإحتياط وبطلان البرائة فى مجموع المسائل، فبعد لابدية حكم العقل بمرجعية الظن بحكم المقدمة الرابعة لا يفرق بين الأسباب والأشخاص والأزمنة.

نعم: بالنسبة إلى المراتب قضية القدر المتيقن بل المقدمة الرابعة ـبمناط الأخذ بأقرب الطرق إلى الواقع الوافى بهـ هو الأخذ بالمرتبة الأقوى من بين الظنون أيضاً. وإن قلنا بأنّ النيتجة هى حجية الظن بجعل شرعى، فلا محيص من كون النتيجة مهملة ولوبنينا بعدم مرجعية الإحتياط بمعنى عدم وجود مقتضى له من طريق آخر إجمالى أو غيره فى كل واحد واحد من المسائل،كما أنّ بطلان البرائة أيضاً لوفرض ثبوته من إجماع أو غيره فى كل واحد واحد من المسائل. وعمدة نكتة الإهمال حينئذٍ هو أنّ هذه المقدمات بعد كشفها عن الجعل الشرعى لا يكون مناط جعله بيد العقل، كى يحكم به تعميماً أو غيره، بل لابد حينئذٍ من استفادة التعميم من المعممات الخارجية، على التفصيل فى المشارإليها.

نعم: لو تم الإجماع المدّعى على وجوب الأخذ بكل محتمل بعنوان وجوبه فعلاً أو تركاً كان لما افيد وجه؛ ولكن تمام الكلام من أوّل دليل الإنسداد إلى هنا فى صحة ذلك الدعوى

إذ غاية ما استفيد من الكلمات قيام الإجماع على بطلان الإحتياط ولو فى كل مسألة مسألة، وأمّا كون ذلك من جهة عدم المقتضى له من وجود منجز إجمالى أو تفصيلى أو أنه من جهة قيام الإجماع على ما افيد، فغير

←

فان قلنا بعدم جواز الإحتياط والرجوع إلى البرائة فى كل مسألة عليحدة مع قطع النظر عن انضمام ساير المسائل إليها كانت النتيجة كلية من الجهات الثلاث مورداً و مرتبة وسبباً. وإن قلنا بعدم جواز الإحتياط والرجوع إلى البرائة فى مجموع المسائل والوقايع المشتبهة كانت النتيجة مهملة، إمّا من الجهات الثلاث، وإمّا من بعض الجهات ـ كما سيأتى بيانه ـ ولابد من تعيينها عموماً أو خصوصاً من التماس معيّن آخر وراء مقدمات الإنسداد.

وقد ذهب المحقق القمى (ره) إلى كلية النتيجة من الجهات الثلاث، لأنّ بنائه على بطلان الإحتياط فى كل مسألة مسألة وعدم جواز الرجوع إلى البرائة كذلك. ويظهر ذلك أيضاً عن المحكى عن صاحبى «المعالم» و«الزبدة».

وقد أورد عليهم الشيخ (قدس سره) بما لفظه «لكنك قد عرفت ممّا سبق: أنّه لا دليل على منع جريان البرائة وأصالة الإحتياط أوالإستصحاب المطابق لأحدهما فى كل مورد من مواردها بالخصوص(١) إنّما الممنوع جريانها فى جميع المسائل، للزوم المخالفة القطعية الكثيرة، وللزوم الحرج من الإحتياط؛ وهذا المقدار لا يثبت إلاّ وجوب العمل بالظن فى الجملة، دون تعميمه بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن» انتهى.

وأنت خبير بما فيه، لأنّ بطلان الإحتياط فى الوقايع المشتبهة لا ينحصر دليله بالعسر والحرج، حتى يقال: إنّ العسر والحرج إنّما كان يلزم من الإحتياط فى مجموع الوقايع لا فى كل واقعة واقعة، بل لو انحصر دليله فى ذلك

معلوم؛ والقدر المتيقن هو الأول، فلا يكاد يستفاد من الإجماع على بطلان الإحتياط الإجماع المدّعى المخرب لأساس السابقين واللاحقين؛ فتدبر.

(١) أقول: بل لو فرض قيام دليل على عدم مرجعية الإحتياط أو الإستصحابات المثبتة فى كل مسألة شخصية، لنا أن نقول بالإهمال، بملاحظة عدم التفات العقل بمناطه شرعاً؛ فلا يحتاج ردّهم إلى هذا البيان، كما لا يخفى.

كان اللازم هو التبعيض فى الإحتياط وكان دليل الإنسداد عقيماً لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفاً أو حكومة(١) بل يقف الدليل على المقدمة الثالثة، كما تقدم بيانه.

فالعمدة فى بطلان الإحتياط إنّما كان هو الإجماع على أنّ بناء الشريعة ليس على الإتيان بالمحتملات وامتثال التكاليف على سبيل الإحتمال وأنّه لابد من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص؛ وقيام الإجماع على هذا الوجه هو الذى كان يقتضى الإنتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة؛ ولذلك بنينا على الكشف وأبطلنا الحكومة، لأنّ قيام الإجماع على هذا الوجه يلازم جعل الشارع حجية الظن ونصبه طريقاً إلى التكاليف، كما اعترف هو (قدس سره) بذلك فيما تقدم من قوله: «قلت: مرجع الإجماع قطعياً كان أو ظنياً الخ» ومفاد هذا الإجماع بطلان الإحتياط فى كل مسألة مسألة لا فى مجموع المسائل، فانّ كل تكليف فى كل واقعة يقتضى الإتيان به بعنوانه الخاص، فلا يجوز الإحتياط ولو فى مسألة واحدة.

وأمّا عدم جواز الرجوع إلى البراءة فى الوقايع المشتبهة: فالدليل فيه أيضاً لا ينحصر بلزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبّر عنها بلزوم الخروج عن الدين، حتى يقال: إنّ المخالفة الكثيرة إنّما تلزم من الرجوع إلى البراءة فى مجموع الوقايع

---

(١) أقول: مقتضى التبعيض فى الإحتياط بحكم العقل هو التخيير بين المحتملات فى الإحتياط التبعيضى؛ وهذا التخيير من جهة عدم مرجح فى البين، فاذا فرض وجود المقدمة الرابعة فهى معيّنة فى خصوص الظنون، من دون فرق بين كون هذا التبعيض بمناط منجزية العلم الإجمالى، أو بمناط منجزية الإحتمال فى كل مسألة.

نعم: فرق بين الصورتين فى أنّه على فرض منجزية العلم فرجعية الظن بحكم المقدمة الرابعة إنما هو فى مقام إسقاط التكليف لا إثباته، بخلافه على فرض منجزية الإحتمال فى كل مسألة، فانّ المقدمة الرابعة تعيّن الظن فى الحجية.

نعم: بناء على الأوّل لا يكون مقدمات الإنسداد نتيجة لحجية الظن إثباتاً، وهذا موجب لحجيته كشفاً أم حكومة، فيحتاج إلى المقدمة الرابعة على كل حال.

لا فى كل واقعة واقعة مع قطع النظر عن الرجوع إليها فى ساير الوقايع، بل لزوم المخالفة الكثيرة كان أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة فى المقدمة الثانية.

وأمّا الوجه الثالث -وهو العلم الإجمالى- فهو يقتضى عدم جواز الرجوع إلى البرائة فى كل مسألة مسألة، لأنّ الاصول النافية للتكليف لا تجرى فى كل واحد من أطراف العلم الإجمالى، وحيث إنّ كل مسألة مسألة من أطراف العلم الإجمالى، فلا تجرى فيها أصالة البرائة.

بل يمكن تقريب الوجه الأوّل -وهو الإجماع- على وجه يقتضى عدم جواز الرجوع إلى البرائة فى كل واقعة واقعة، بدعوى: أنّ انعقاد الإجماع على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة ليس لقيام دليل تعبدى عند المجمعين عليه، بل لأجل ما استقل به العقل من قبح الإعتماد على البرائة قبل الفحص واليأس عن الظفر بمراد المولى(١) لأنّ من وظيفة العبد التفحص عن الأحكام، وقبل الفحص يستقل العقل باستحقاقه للعقوبة وصحة مؤاخذته على تفويته لمرادات المولى؛ وليس له الإعتذار بعدم العلم بها، كما يستقل العقل بعدم استحقاقه للعقاب وقبح مؤاخذته وصحة الإعتذار منه بعد الفحص واليأس عن الظفر بالأحكام أو بما يكون قاطعاً للعذر من الحجة القائمة عليها؛ فلا يجوز للعبد الرجوع إلى البرائة فى كل مسألة مسألة مع قطع النظر عن كونها من أطراف العلم الإجمالى؛

(١) أقول: هذا إنما يتم عند التمكن عن الفحص، وفى ظرف الإنسداد كيف يتمكن من الفحص عن الدليل؟ وتوهّم: أنّ فحصه فى المقام بتتميمه بقية المقدمات إلى أن ينتهى إلى الدليل، ظاهر الفساد، إذ المقدمات المزبورة إنما تنتج مرجعية الظن فى ظرف عدم جريان البرائة، فهو أيضاً من مقدمات هذه النتيجة؛ فكيف يعقل كون ترتب النتيجة من موانعه؟ كما لا يخفى.

نعم: الأولى أن يقال فى وجه عدم جريان البرائة: بأنّ مجرى البرائة فى فرض الشك فى تكليف لم يحرز من الخارج شدّة الإهتمام بحفظه حتى فى ظرف الجهل، وأمّا مع إحراز هذا الإهتمام لا يستقل العقل بالبرائة، بل يرى نفس احتماله منجّزاً، كما هو الشأن فى حكمه بوجوب النظر فى المعجزة، بل جعلنا هذه الجهة من وجوه منجزية أو امر الطرق -وتقدم شرحه فى بابه- وعليه ففى ما نحن فيه لا شبهة فى أنّ الشك فى التكليف فى المقام من قبيل الثانى لا الأوّل، فلا مجرى فيه للبرائة أصلاً، كما لا يخفى.

وفي هذه الرتبة ـأي رتبة سقوط البراءةـ تجرى مقدمات الإنسداد ويستقل العقل بلزوم العمل على طبق الظن كشفاً أو حكومة، فلا تصل النوبة إلى جريان البراءة ولو في مسألة واحدة مطلقاً، لا قبل رتبة جريان مقدمات الإنسداد ـلاستقلال العقل بلزوم الفحص عن الحكم فيهاـ ولا بعدها، لاستقلال العقل بلزوم العمل بالظن مع حصوله فيها.

فظهر: أنّ العقل بنفسه أيضاً يستقل بعدم جواز الرجوع إلى البراءة في كل مسألة مسألة مع قطع النظر عن العلم الإجمالي، ويمكن أن يكون مدرك قيام الإجماع على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة هو هذا الحكم العقلي؛ وإن أبيت إلاّ عن أن يكون الإجماع على حكم شرعي تعبدي، فهذا الوجه بنفسه ـكالعلم الإجماليـ يقتضي عدم جواز الرجوع في كل واقعة واقعة إلى البراءة؛ وإن أبيت عن ذلك أيضاً ـبدعوى: أنّ المفروض انسداد باب العلم والعلمي وعدم التمكن من تحصيل الواقع أو ما يقوم مقامه ومعه يستقل العقل بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان في كل مسألة مسألة إلاّ أن يتشبّث بذيل الإجماع التعبدي على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة والرجوع إلى البراءة فيها أو بلزوم الخروج عن الدين أو بالعلم الإجمالي فلو لم تكن هذه الوجوه الثلاثة لم يكن موقع لدليل الإنسداد واستنتاج حجية الظن كشفاً أو حكومة لاستقلال العقل بالبراءة بعد انسداد باب العلم والعلميـ فيكفي في عدم جواز الرجوع إلى البراءة في كل مسألة مسألة نفس العلم الإجمالي.

فتحصّل: أنّه لو كان الوجه في بطلان الإحتياط هو استلزامه العسر والحرج وكان الوجه في عدم جواز الرجوع إلى البراءة في الوقايع المشتبهة هو لزوم المخالفة الكثيرة القطعية، لم يكن مجال لدعوى كون النتيجة كلية من حيث المورد والسبب والمرتبة(١) لأنّ أقصى ما يقتضيه العسر والحرج ولزوم المخالفة

---

(١) أقول: قد تقدم أن ذلك صحيح على الكشف، وإلّا فعلى الحكومة: فالأمر بيد العقل ومناطه محرز لديه، فلا معنى لإهمال حكمه، كما لا يخفى.

الكثيرة هو بطلان الإحتياط والبرائة فى مجموع المسائل والوقايع المشتبهة، وذلك لا يقتضى اعتبار الظن فى كل مسألة مسألة ولا أىّ مرتبة من مراتبه ولا من أىّ سبب حصل، بل أقصى ما يقتضيه: اعتبار الظن فى الجملة، فتكون النتيجة مهملة؛ ولابد من تعيينها من حيث العموم والخصوص بمعيّن آخر وراء مقدمات الإنسداد، وسيأتى الكلام فيه.

وأمّا لو كان الوجه فى بطلان الإحتياط هو قيام الإجماع على أنّ بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى وكان الوجه فى عدم جواز الرجوع إلى البرائة هو العلم الإجمالى بالتكاليف فى الوقايع، كانت النتيجة كلية لا محالة؛ فانّه لو كان اعتبار الظن فى بعض المسائل دون بعض، ففيما لا يعتبر فيه الظن لا يخلو الحال فيه، إمّا من الإحتياط، وإمّا من الرجوع إلى البراءة؛ والمفروض بطلانهما فى كل مسألة مسألة. وكذا الكلام فى السبب، فانّه لو اعتبر الظن من سبب خاص، فالمسألة التى لا يحصل فيها الظن من ذلك السبب لايخلو أمرها عن الإحتياط أو البرائة، والمفروض عدم جواز الرجوع إليها مطلقاً؛ وقس على ذلك الكلام فى المرتبة.

وحيث إنّ قيام الإجماع على لزوم الإتيان بكل تكليف بعنوانه الخاص ممّا لا محيص عنه فى استنتاج النتيجة من مقدمات الإنسدادوالإنتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة وكان العلم الإجمالى بالتكاليف حاصلاً فى الوقايع المشتبهة، فالأقوى ما عليه المحقق القمى (رحمه الله): من كون النتيجة كلية والطريق واصلاً بنفسه، لا مهملة ليكون الطريق واصلاً بطريقه مطلقاً(١) سواء قلنا بالكشف أو الحكومة.

أمّا بناء على الكشف: فواضح، فانّ حال الظن المطلق يكون حينئذٍ حال الظن الخاص الذى قام الدليل بالخصوص على حجيته يتبع فى العموم

---

(١) أقول: هذا مبنىّ على اصطلاحه لا اصطلاح بقية الأساطين، وإلاّ فعندهم يكون هذا التقسيم على الإهمال وأنّ اختلافه موجب لاختلاف المعمّمات من عدم الترجيح أو إجراء مقدمات اخرى أو الإحتياط فى دائر الطرق.

والخصوص دليل اعتباره، وحيث إنّ دليل اعتبار الظن المطلق ليس هو إلاّ مقدمات الإنسداد، فانّ العقل يستكشف منها جعل الشارع حجية الظن، وهى لا تقتضى جعله حجة فى الجملة وفى بعض الموارد أو من بعض الأسباب أو بعض المراتب؛ بل قد عرفت أنّها تقتضى جعله حجة مطلقاً فى جميع الموارد والأسباب والمراتب، لأنّ بطلان الإحتياط والبرائة فى كل مسألة مسألة يقتضى التعميم بالنسبة إلى المسائل، والتعميم فى المسائل يستلزم التعميم بالنسبة إلى الأسباب والمراتب ـ كما تقدم وجهه ـ فلا محيص من استكشاف العقل من المقدمات حجية الظن مطلقاً من الجهات الثلاث.

وأمّا بناء على الحكومة: فكذلك بحسب الأسباب والمراتب، فانّ المدار فى الحكومة على حصول الظن بالإمتثال ولزوم الخروج عن عهدة التكاليف ظناً بعد تعذر الإمتثال والخروج عنها علماً؛ ولا دخل للأسباب المفيدة للظن فى ذلك عند العقل، فمن أىّ سبب حصل منه الظن بالإمتثال يجزى عقلاً، كما لا دخل للمراتب فى ذلك، إلاّ إذا أمكن حصول الظن الإطمئنانى وكان وافياً بالمعلوم بالإجمال، فانّ الظن الإطمئنانى مقدم عند العقل على غيره، لأنّه أقرب إلى العلم.

وأمّا بحسب الموارد: فقد يقال: إنّ العقل لا يستقل بكفاية الإمتثال الظنى فى الموارد التى علم اهتمام الشارع بها على وجه يلزم رعاية الواقع والتحفظ عليه كيف ما اتفق ـ كباب الأعراض والدماء والأموال ـ بل لابد فيها من الإمتثال العلمى ولو بالإحتياط؛ وهذا لا ينافى ما تقدم من بطلان الإحتياط فى كل مورد مورد، لأنّ ذلك إنّما كان من حيث كون المورد محتمل الوجوب أو الحرمة، وأمّا إذا كان المورد بنفسه ممّا تجرى فيه أصالة الحرمة، فلا محيص من الإحتياط فيه ولا يكفى فيه الإمتثال الظنى؛ بل يمكن أن يقال: إنّه حتى على الكشف لا يكون الظن حجة فى هذه الموارد، لأنّ العلم باهتمام الشارع بها يمنع عن استكشاف العقل من المقدمات اعتبار الظن فيها شرعاً.

ولكن الإنصاف: أنّه لا يمكن القول بذلك(١) فانّه قد تقدم فى بعض المباحث السابقة: أنّه يجب على الشارع ايجاب الإحتياط فى الموارد التى يلزم رعاية الواقع فيها لأهمية الملاك والمصلحة التى اقتضت تشريع الحكم على طبقها، فانّه لا سبيل للعباد إلى تشخيص الملاكات والمصالح النفس الأمرية وأنّه فى أىّ مورد يلزم رعاية المصلحة كيفمااتفق وفى أىّ مورد لا يلزم إلاّ من طريق السمع وايجاب الإحتياط فى الموارد المشتبهة وعدمه. ولابد وأن يكون ايجاب الإحتياط واصلاً إلى المكلف، وإلاّ فهو لايزيد على نفس التكليف الواقعى؛ فكما أنّ احتمال التكليف لا يكون ملزماً عند العقل ما لم يكن من أطراف العلم الإجمالى كذلك احتمال ايجاب الإحتياط، فان قام دليل على وجوب الإحتياط فى مورد فهو، ويكون ذلك بمنزلة المخصص لما انعقد عليه الإجماع: من أنّ بناء الشريعة على امتثال التكاليف بعناوينها الخاصة ـ الذى كان مدرك الكشف ـ وحاكماً على ما استقل به العقل من الحكومة وكفاية الإمتثال الظنى، ولا كلام فيه حينئذٍ؛ فيكون حال ما دل على ايجاب الإحتياط فى بعض الموارد حال ما دل على المنع عن العمل بالظن القياسى، وسيأتى أنّه لا إشكال فيه. وإن لم يقم دليل على ايجاب الإحتياط فى مورد، فهو يكون كسائر الموارد التى انسد باب العلم والعلمى فيها لابد من اعتبار الظن فيه كشفاً أو حكومة(٢) ولا أثر لمجرد احتمال ايجاب الشارع الإحتياط فيه، فانّ حكمه حكم

---

(١) أقول: كم فرق! بين صورة الشك فى التكليف مع القطع باهتمام الشارع به على فرض وجوده وبين الشك فى اهتمام الشارع به. وما يحتاج إلى ايجاب الإحتياط هو الأخير، وهو أيضاً مجرى البرائة عقلاً، وما هو مجرى الإحتياط لدى العقل هو الأوّل، وفى مثله لا يكون نفى ايجاب الإحتياط رافعاً لإلزام العقل، لاحتمال اتكال إلزامه على حكم العقل به. نعم: لو تم ما ادعاه من الإجماع حتى فى مثل المقام، أمكن دعوى مهملة الظن حتى فيها؛ ولكن الكلام فى إتمام هذا الإجماع، كما مر غير مرة.

(٢) أقول: قد أشرنا بأنّه فى فرض القطع بالإهتمام على فرض الوجود ـ كما هو الشأن فى الدماء والأعراض ـ يستقل العقل بلزوم مراعاته؛ وفى مثله لا يلزم على الشارع ايجاب الإحتياط فيه، لإمكان اتكاله على حكم العقل. وما يلزم على الشارع ايجاب الإحتياط فيه هو صورة الشك فى أصل الإهتمام، إذ هو الذى يستقل العقل فيه بالبرائة لا الاولى، كما نبّهنا على ذلك فى بعض الحواشى السابقة.

احتمال التكليف فى كل واقعة واقعة من الوقايع المشتبهة؛ ولو كان البناء على فتح باب الإحتمال لكان احتمال عدم جعل الشارع حجية مطلق الظنون النافية للتكليف فى جميع الموارد أقرب وأولى، لأنّه يمكن أن يتوهّم أنّ مقدمات الإنسداد إنّما تجرى لإثبات التكاليف المعلومة بالإجمال والخروج عن عهدتها، فتختص النتيجة بالظن المثبت للتكليف دون الظن النافى له(١) وإن كان هذا التوهّم أيضاً فاسداً، فانّ جعل الظن المطلق طريقاً محرزاً كجعل الظن الخاص طريقاً محرزاً، لا يفرق فيه بين كون المؤدّى ثبوت التكليف أو نفيه.

وبالجملة: ليس حال الظن -بناء على الكشف- إلاّ كحال سائر الحجج الشرعية التى قام الدليل بالخصوص على اعتبارها من كونه طريقاً مثبتاً للواقع محرزاً له كالعلم على الاصول العملية؛ فلو فرضنا أنّ المورد ممّا تجرى فيه أصالة الحرمة فى حد نفسه كان الظن المستنتج حجيته من دليل الإنسداد حاكماً عليها، كحكومته على سائر الاصول العملية مطلقاً، سواء كانت نافية للتكليف أو مثبتة له، فتأمّل (٢)(٣)

---

(١) أقول: كيف يمكن هذه الدعوى، إذ من المقدمات الرخصة فى مخالفة الموهومات، ولازمه الأخذ بظن عدم التكليف؛ وهذا عمدة الوجه فى مرجعية الظن نفياً وإثباتاً عند الإنسداد، ولو لم نقل بأنّ الظن حجة نفياً وإثباتاً.

(٢) وجهه: هو أنّه يمكن أن يفرق بين حجية الظن المطلق المستنتج حجيته من دليل الإنسداد وبين سائر الحجج الشرعية التى قام الدليل بالخصوص على اعتبارها، فانّ حجية سائر الحجج لا تتوقف على بطلان الرجوع إلى الاصول العملية فى المرتبة السابقة، بل نفس حجيتها تقتضى عدم جريان الاصول العملية فى موردها؛ وهذا بخلاف الظن المطلق، فانّ حجيته تتوقف على بطلان الرجوع إلى الاصول العملية أوّلاً التى منها أصالة الحرمة لينتقل إلى المقدمة الرابعة واستكشاف حجية مطلق الظن، فلا يمكن أن يكون الظن المطلق حاكماً على ما يتوقف حجيته عليه؛ فالأولى أن يقال: إنّه إن قام دليل على أصالة الحرمة فى باب الدماء والفروج والأموال، فهو يكون حاكماً على حجية الظن المطلق(*) وإلاّ كان الظن حجة مطلقاً حتى فى الأبواب الثلاثة، ولا ينفع احتمال ايجاب الإحتياط فيها(منه).

(*) أقول: قد تقدم أنّ ذلك يتم فى فرض الجهل باهتمام التكليف المشكوك، وإلاّ فمع الجزم به لا يحتاج.

(٣) أقول: هذا التامل فى محله؛ ولقد أجاد المقرر فى بيان وجهه؛ فراجع.

←

وبناء على الحكومة فالأمر يدور مدار حصول الإمتثال الظنى من غير فرق أيضاً بين الموارد، إلاّ أن يقوم دليل بالخصوص على اعتبار الإمتثال العلمى؛ فلو ظن كون المرأة خليّة يجوز للشخص تزويجها، لأنّ احتمال كونها ذات بعل موهوم، وقد أثبتنا فى المقدمة الثالثة أنه لا يجب الإحتياط فى الموهومات؛ وكذا الكلام فى الأموال والدماء.

فتحصّل: أنّه لو بنينا على بطلان الإحتياط فى كل واقعة واقعة ـ كما هو مفاد الإجماع على أنّ بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى ـ وبنينا على عدم جواز الرجوع إلى البرائة فى كل شبهة شبهة ـ كما هو مقتضى العلم الإجمالى بثبوت التكاليف بين الشبهات ـ كانت النتيجة كلية سبباً ومورداً ومرتبة مطلقاً بناء على الكشف والحكومة، إلاّ إذا أمكن تحصيل المرتبة الإطمئنانى من الظن وكان وافياً بالمعلوم بالإجمال، فانّه يكون مقدّماً على غيره مطلقاً، قلنا بالكشف أو الحكومة.

وأمّا لو بنينا على بطلان الإحتياط فى مجموع الوقايع ـ كما هو مفاد أدلة نفى العسر والحرج ـ أو بنينا على عدم جواز الرجوع إلى البرائة فى مجموع الشبهات ـ كما هو مقتضى لزوم الخروج عن الدين والمخالفة الكثيرة ـ كانت النتيجة مهملة(١).

ولا يخفى أنّه يكفى فى إهمال النتيجة أحد الأمرين: إمّا من عدم جواز الرجوع إلى البرائة فى مجموع الشبهات وإن لم نقل ببطلان الإحتياط فى المجموع بل بنينا على بطلانه فى كل واقعة واقعة، وإمّا من بطلان الإحتياط فى المجموع وإن قلنا بعدم جواز الرجوع إلى البرائة فى كل شبهة شبهة؛ وحيث إنّه لا سبيل

فى تقديمه على الظن إثبات ايجاب الإحتياط الشرعى، كما لا يخفى.

(١) أقول: ظاهر إطلاقه بقرينة التقابل مع الفرض السابق أنّه يشمل الإهمال حتى على الحكومة؛ ولقد تقدم ما فيه: من عدم معنى لإهمال حكم العقل بعد كون المناط بيده؛ فتدبر.

إلى القول ببطلان الإحتياط فى المجموع لأنّه يلزم من ذلك التبعيض فى الإحتياط ولم تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة(١) فالقائل بإهمال النتيجة لابد وأن يلتزم بعدم جواز الرجوع إلى البرائة فى المجموع لا فى كل شبهة شبهة، مع التزامه ببطلان الإحتياط فى كل واقعة واقعة.

والإلتزام بعدم جواز الرجوع إلى البرائة فى المجموع إنّما يمكن بأحد أمرين: إمّا بقطع النظر عن العلم الإجمالى بالتكاليف الثابتة بين الشبهات وفرض عدم كونه منجّزاً لها و انحصار المدرك فى بطلان الرجوع إلى البرائة بلزوم المخالفة الكثيرة أو الإجماع إن كان مفاده عدم جواز الرجوع إليها فى المجموع، وإمّا بالبناء على أنّ العلم الإجمالى لا يقتضى وجوب الموافقة القطعية وإنّما تحرم مخالفته القطعية حتى يصح الرجوع فى بعض الشبهات إلى البرائة لتكون النتيجة مهملة.

وبعد البناء على إهمالها لابد من تعيينها عموماً أو خصوصاً(٢) والكلام فى ذلك تارة: يقع على القول بالكشف، واخرى: يقع على القول بالحكومة.

أمّا على القول بالحكومة: فالظاهر أنّه لا ينبغى الإشكال فى التعميم بحسب الموارد والأسباب، لأنّه لايتفاوت فى حصول الإمتثال الظنى عند العقل اختلاف الموارد والأسباب، لاستواء الكل فيما هو المناط: من تحقق الإمتثال الظنى. ولا ينبغى الإشكال أيضاً فى وجوب الإقتصار على المرتبة الإطمئنانى وإن لم يكن وافياً بالأحكام، لأنّه أقرب إلى العلم.

---

(١) أقول: فيا ليت يبين بأنه على التبعيض لم لا ينتهى النوبة إلى المقدمة الرابعة التى شأنها تعيين دائرة الإحتياط أو مرجعياًلطريق فى الظن بلا اختصاصه بمقام دون مقام، كما أشرنا إليه أيضاً كراراً.

(٢) أقول: قد أشرنا سابقاً: بأنّ المناسب إخراج فرض الحكومة عن فرض إهمال النتيجة، بل الإهمال إنما يتصور على الكشف، وأنّ المعممات الخارجية جارية على هذا الممشى لا ممشى الحكومة. نعم: فى ذليل كلامه: من أنّه على الحكومة يتصور الإهمال فى المرتبة دون غيره ـ وإن كان أقرب إلى الصواب، ولكنه حقه أن لا يسمّى الإهمال أصلاً، إذ على الحكومة المدار على الأخذ بالأقرب الوافى بالفقه، فاذا فرض ذلك فى الإطمينانى فهو من الأول متعين نتيجة بلا إهمال فى البين كى يحتاج إلى معيّن خارجى.

ولا يتوهّم: أنّ التعميم بحسب الموارد يقتضى التعميم بحسب المراتب -بالبيان المتقدم- فانّ ما تقدم من استلزام التعميم مورداً للتعميم مرتبة إنما كان لأجل البناء على بطلان الإحتياط والبرائة فى كل مسألة مسألة، وذلك كان يقتضى التعميم مرتبة كما كان يقتضى التعميم مورداً -بالبيان المتقدم- وأمّا لو بنينا على بطلان الرجوع إلى البرائة فى مجموع الوقايع- كما هو مفروض الكلام- فالتعميم مورداً وسبباً لا يلازم التعميم مرتبة، لأنّه فى المورد الذى لا يمكن تحصيل الظن الإطمئنانى يرجع فيه إلى البرائة؛ فعلى القول بالحكومة الإهمال إنّما يتصور بالنسبة إلى المرتبة فقط.

وأمّا على القول بالكشف: فيمكن فرض الإهمال بالنسبة إلى الجهات الثلاث: مورداً ومرتبة وسبباً(١) ولابد حينئذٍ من التماس ما يعيّن النتيجة عموماً أو خصوصاً.

أمّا بحسب الموارد: فقد ادّعى الإجماع على التعميم فيها [وقد ادّعى الإجماع على التعميم بالنسبة إلى الموارد].

وقد اورد عليه: بأنّ المسألة من المسائل المستحدثة لا يصح دعوى الإجماع فيها.

والأولى التمسك للتعميم بحسب الموارد بما تقدم: من أنّه بناء على الكشف يكون الظن المطلق كالظن الخاص الذى قام الدليل بالخصوص على اعتباره لا يفرق فيه بين مسائل الفقه وأبوابه،فتأمّل. مع أنّ دعوى الإجماع فى

---

(١) أقول: بناء على الكشف لولم يكن فى البين المقدمة الرابعة -المستلزم للإتكال فى بيان مجعوله إلى حكم العقل بلزوم الأخذ بالأقرب- فلا وجه لتعين الحجة فى الظن رأساً. وإن كانت مثل هذه المقدمة -المستلزم للإتكال إلى حكم العقل بتعين الأقرب فى تعيين مجعوله- فلا يتصور الإهمال فيه ، إذ العقل لا إهمال فى حكمه ولا قصور له فى فهم ملاكه؛ والمفروض أنّ الشارع أيضاً أوكل فى تعيين الحجة إلى العقل؛ فيكون باب الكشف من هذه الجهة باب الحكومة، إذ العقل على الحكومة أيضاً إنما يعيّن الحجة بالمقدمة الرابعة؛ وكذلك على الكشف حرفاً بحرف بلا تصور إهمال فيه؛ وحينئذٍ لا يكاد يتفصى عن الشبهة فى الجمع بين حجية الظن على الكشف وإهماله.

المسائل المستحدثة يمكن توجيهها بما تقدم فى دعوى الإجماع على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة.

وأمّا بحسب الأسباب: فقد ذكر للتعميم فيها وجوه ثلا ثة:

الوجه الأوّل:

تساوى الأسباب وعدم رجحان بعضها على بعض، فلابد من التعميم بحسبها، وإلاّ لزم الترجيح بلا مرجّح.

وهذا الوجه يتوقف على إبطال ما يصلح لترجيح بعض الظنون على بعض؛ وقد ذكر لترجيح بعضها على بعض وجوه ثلا ثة:

الأوّل: كون بعض الظنون متيقن الإعتبار بالنسبة إلى غيره، بمعنى أنّ بعضها ممّا يقطع اعتباره فى حال الإنسداد، بحيث يعلم أنّه لو كان شىء حجة عند انسداد باب العلم لكان هو الحجة؛ وهذا يكفى فى الترجيح، فيجب الأخذ بما علم اعتباره.

وقد اورد على هذا الوجه بما حاصله: انّه لابد وأن تكون الحجة فى حال الإنسداد وافية بمعظم الأحكام، على وجه لا يلزم عن الرجوع إلى الاصول العملية فى الموارد التى لم تقم عليها الحجة المحاذير المتقدمة؛ وليس فى أقسام الظنون ما يكون بهذه المثابة، فانّ ما يعلم اعتباره بالإضافة إلى غيره هو الخبر الصحيح الأعلائى، وهو ما زكّى جميع الرواة بعد لين، ولم يعمل فى تصحيح رجاله وتميز مشتركاته فى سلسلة السند ما يكون مشتركاً بين الثقة والضعف بظن أضعف نوعاً من سائر الأمارات، ولم يكن موهوناً بمعارضة بعض الأمارات له وكان ممّا اعتمد عليه الأصحاب وعملوا به مفيداً للظن الإطمئنانى؛ فالخبر الواجد لهذه القيود هو الذى يكون متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره من الأمارات فى حال الإنسداد؛ وهو كما ترى! إذ ليس فى ما بأيدينا من الأخبار

ما يكون بهذه المثابة إلاّ أقل قليل لا يفى بمقدار معتد به من الفقه، فضلاً عن أن يكون وافياً بمعظمه؛ على أنّه لو فرض كثرته وأنّه يفى بمعظم الأحكام، إلاّ أنّه حيث يعلم إجمالاً بثبوت المخصصات والمقيدات له فيما بأيدينا من الأخبار فلا يجوز الإعتماد عليه، لأنّه يكون حينئذٍ كظواهر الكتاب لا يجوز التمسك بها من جهة العلم الإجمالى بالمخصصات والمقيدات لها.

فان قلت: لو فرض عزة وجود هذا الصنف من الخبر وعدم كونه وافياً بمعظم الأحكام، لكان المتعين حينئذٍ هو التعدى عنه إلى ما هو المتيقن بالإضافة إلى غيره ممّا يكون دون الخبر الصحيح الأعلائى، فان كان وافياً وإلاّ يتعدى إلى غيره ممّا هو المتيقن بالإضافة إلى غيره، وهكذا إلى أن يحصل فيما بين أصناف الأخبار ما يكون وافياً بمعظم الأحكام؛ فعلى هذا لا يجوز التعدى إلى كل أمارة، ولا موجب لتعميم النتيجة لكل ظن؛ مثلاً لو فرض أنّ الخبر المزكّى رواته بعدل واحد مع كونه واجداً لسائر القيود والشروط المتقدمة كان كثير الوجود وافياً بالأحكام، فالواجب هو الإقتصار عليه، ولا يجوز التعدى عنه إلى مادونه ممّا كان فاقداً لبعض القيود الاخر؛ ولو فرض أنّ هذا الصنف من الخبر أيضاً قليل لا يفى بالأحكام، فاللازم التعدى عنه إلى مادون ذلك ممّا يكون فاقداً لشرطين وهكذا؛ وبالأخرة لابد وأن ينتهى الأمر إلى وجود ما يكون بقدر الحاجة.

قلت: ليس الخبر المزكّى رواته بعدل واحد مع اشتماله على سائر الشرائط والأوصاف متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره، فانّه ليس أولى من غيره ممّا زكّى رواته بعدلين مع كونه فاقداً لبعض القيود الاخر.

وبالجملة: الخبر الواجد لجميع الأوصاف المتقدمة هو الذى يكون متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره فى حال الإنسداد؛ وما عدا ذلك من سائر أصناف الخبر ليس فيما بينها ممّا يكون متيقن الإعتبار، فانّ احتمال الحجية فى الخبر المشتمل على بعض الأوصاف الفاقد لبعضها الآخر ليس أقوى من الخبر

الواجد لما فقده غيره والفاقد لما وجده، هذا.

ولكن الإنصاف: أنّ دعوى كون المتيقن فى المرتبة الاولى هو الخبر الواجد للأوصاف والشروط المتقدمة ممّا لا شاهد عليها(١) بل الذى يكون متيقن الإعتبار فى حال الإنسداد هو مطلق الخبر الموثوق به ـ ولو بواسطة عمل الأصحاب به واعتمادهم عليه ـ وإن كان فاقداً للشرائط المتقدمة.

نعم: الخبر الواجد للأوصاف إنّما يكون متيقن الإعتبار بالنسبة إلى الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد، فانّ القدر المتيقن دلالتها على حجية الخبر الواجد للأوصاف لو ادعى عدم إطلاقها لمطلق الخبر؛ وأمّا القدر المتيقن فى الحجية فى حال الإنسداد هو الخبر الموثوق به بعمل الأصحاب، فانّه لا يمكن أن يكون غيره حجة فى هذا الحال ولا يكون هو حجة.

فما أفاده الشيخ (قدس سره): من أنّ المتيقن عند انسداد باب العلم هو الخبر المشتمل على القيود المتقدمة، يمكن منعه، وكأنّه اشتبه عليه ما هو المتيقن من دلالة أدلة حجية الخبر مع ماهو الميتقن من دليل الإنسداد. والخبر الموثوق به بمثابة من الكثرة يفى بمعظم الأحكام، فلا وجه لتعميم النتيجة إلى مطلق ما يفيد الظن.

مع أنّه لو سلّم أنّ ما هو متيقن الإعتبار فى المرتبة الاولى هو الخبر الواجد للأوصاف؛ ولكن نقول: إنّ ما هو المتيقن فى المرتبة الثانية هو مطلق الخبر الموثوق به؛ ولا سبيل إلى دعوى أنّه إذا لم يكن المتيقن فى المرتبة الاولى وافياً بالأحكام فليس فى المرتبة الثانية ما يكون متيقن الإعتبار بالإضافة؛ مع أنّه لو سلّم أنه ليس فى المرتبة الثانية ما يكون متيقن الإعتبار، ولكن يوجد فى المرتبة

---

(١) أقول: يكفى شاهداً نفس اليقين به من النتيجة، والتعدى منه إلى غيره محتاج إلى الشاهد. ولقد أجاد «شيخنا الأعظم» فى ذلك؛ ولا يناسب رمى مثل هذا الخريط فى هذه الصنعة بالإشتباه.

نعم: لابأس بالحاق مطلق الخبر الموثوق به بعمل الأصحاب بالمرتبة الأعلى، ولو من جهة وجود متيقن فى البين دلّ على اعتباره؛ فتدبر.

الاولى ما يكون واجداً للأوصاف المتقدمة و كان مفاده حجية مطلق الخبر الموثوق به، فتكون نتيجة دليل الإنسداد هو الخبر الموثوق به، فانّه هو المتيقن فى حال الإنسداد، وحيث إنّه ـ بحمدالله ـ يفى بمعظم الأحكام، فلا موجب لتعميم النتجية لمطلق الظن؛ فتدبر جيّداً.

الوجه الثانى: (من الوجوه التى ذكروها لترجيح بعض الظنون على بعض) هو كون بعض الظنون أقوى من بعض، فيتعين الأخذ بما هو الأقوى، لأنّه يلزم الإقتصار فى مخالفة الإحتياط ـ الذى كان هو الأصل فى حال انسداد باب العلم ـ على القدر المتيقن، وهو ما كان الإحتمال الموافق للإحتياط فيه بعيداً.

وفيه: أنّ القوه والضعف من الامور الإضافية لا يمكن ضبط مرتبة خاصة منها على وجه يمكن الإحالة عليها فى تعيين النتيجة، مع أنّ تعيين النتيجة المهملة بالقوة والضعف لا يخلو عن إشكال، إذ من الممكن أن يكون الشارع قد جعل الظن الضعيف حجة ولم يجعل الظن القوى حجة(١).

نعم: الترجيح بالقوة والضعف إنّما يستقيم بناءً على الحكومة، فانّ العقل يستقل بلزوم الأخذ بأقوى الظنون فى مقام الخروج عن عهدة التكاليف. وأمّا بناء على الكشف ـ كما هو مفروض الكلام ـ فلا عبرة بالقوة والضعف، لأنّ الجعل الشرعى يدور مدار ملاكه الواقعى، وقد لا تكون القوة ملاكاً فى نظر الشارع.

---

(١) أقول: بناء على الكشف بأىّ وجه يتعين فى الظن، مع احتمال كون مناط الحجية فى غيره، وحينئذٍ فلا محيص على الكشف من الإلتزام بايكال الشارع ما هو مجعول لديه إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة؛ وحينئذٍ لازمه تعيين ما هو الأقرب إلى الواقع من بين الظنون أيضاً؛ ولا بأس بضبطه بالإطمينانى الوافى بمعظم الفقه ـ كما اعترف على الحكومة ـ بل قد أشرنا فى بعض الحواشى السابقة: من أنّه لا معنى على الكشف للإلتزام بالإهمال مع فرض كون النتيجة حجية الظن، إذ لا يخلو ذلك عن تهافت؛ فراجع ما فصلناه هناك .

الوجه الثالث: (من وجوه الترجيح) هو أنّ بعض الظنون مظنون الحجية والإعتبار، فيكون أولى من غيره؛ وقد ذكر للأولوية وجهان:

أحدهما: كون مظنون الحجية أقرب إلى الحجية، فيجب صرف القضية المهملة إلى ما هو الأقرب إلى الحجية.

ثانيهما: انّه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع، لأنّ الظن بحجية ظن من الأمارات التى تفيد الظن بالواقع، فيكون ما ظن بحجيته للواقع أقرب إلى الواقع، وأقرب إلى إدراك مصلحة بدل الواقع على تقدير التخلف، لأنّ الظن بحجية ظن يلازم الظن بحصول المصلحة السلوكية على تقدير مخالفته للواقع، فيكون احتمال فوات الواقع وبدله موهوماً فى موهوم؛ وهذا بخلاف الظن الحاصل من أمارة لم يظن بحجيتها، فانّه ليس فيه إلاّ الظن بمطابقة الواقع فقط؛ ولا إشكال أنّه لو دار الأمر بين العمل بما يظن معه إدراك الواقع أو بدله وبين العمل بما يظن معه إدراك الواقع فقط، يتعين العمل بما يظن معه إدارك الواقع أو بدله، فتكون النتيجة خصوص مظنون الحجية لا كل ظن (١)

و قد أفاد الشيخ (قدس سره) فى تضعيف هذا الوجه بما حاصله: أنّ ما ذكر فى الوجه الثانى من وجهى اعتبار مظنون الحجية لا يقتضى تعيين العمل بخصوص مظنون الحجية، بل أقصى ما يفيده هو أنّ العمل بماظن حجيتهأولى من العمل بما لا يظن حجيته، لا أنّه يتعين ذلك؛ مع أنّ هذا الوجه يرجع فى

---

(١) لا يخفى: أنّ الفرق بين ما تقدم من «صاحب الفصول» و «المحقق» من اعتبار خصوص الظن بالطريق وبين ما قيل فى المقام: من اعتبار خصوص مظنون الإعتبار فى مقام تعيين النتيجة ـبناء على كونها مهملةـ هو أنّ ما تقدم من المحقق وأخيه كان مبنيّاً على أنّ مقدمات الإنسداد لا تقتضى إلاّ خصوص الظن بالطريق، سواء حصل معه الظن بالواقع أو لم يحصل. وأمّا ما قيل فى المقام: فانّما هو بعد الفراغ عن كون النتيجة هو الظن بالواقع، ولكن حيث كانت النتيجة مهملة، فالواجب هو العمل بالظن بالواقع الذى ظن بحجيته واعتباره، فتكون النتيجة اجتماعهما معاً (منه)

الحقيقة إلى الترجيح بالقوة والضعف، وقد تقدم الجواب عنه؛ مضافاً إلى أنّه يلزم على هذا عدم العمل بمطلق مظنون الحجية، بل يتعين العمل بما يظن حجيته بظن قد ظن حجيته، لأنّه أبعد عن مخالفة الواقع وبدله، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: ضعف ما أفاده أخيراً، فانّ الظن بحجية ظن يلازم الظن بادراك بدل الواقع على تقدير مخالفة الظن للواقع، ولا يحتاج إلى كون الظن بحجية ظن مظنون الحجية بظن آخر، بل لو فرض حصول الظن كذلك لم يترتب عليه أثر أصلاً.

و ما أفاده الشيخ (قدس سره) من أنّه يكون أبعد عن مخالفة الواقع وبدله ممّا لا نعقله(١) فانّه لو فرض حصول ألف ظن لا يحصل من ذلك إلاّ الظن بادراك الواقع أو بدله؛ مثلاً لو فرض حصول الظن بالواقع من الشهرة ثم حصل الظن بحجية الشهرة من الخبر الواحد ثم حصل الظن بحجية الخبر عن الإستقراء ثم حصل الظن بحجية الإستقراء من الإجماع المنقول ثم حصل الظن بحجية الإجماع المنقول من أمارة ظنية اخرى، فهذه الظنون المترتبة لا توجب إلاّ الظن بحصول الواقع أو بدله، وهذا حاصل من الظن بحجية الشهرة الحاصل من الخبر الواحد، والظنون المترتبة الاخرى لا توجب حصول ظن آخر، بل لا توجب قوة الظن بالواقع أوبدله الذى كان حاصلاً فى المرتبة الاولى؛ فما أفاده (قدس سره) بقوله: «مع أنّ اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجية الخ» لا يخلو عن مناقشة.

---

(١) أقول: الظن بالحجية إذا أفاد الظن بالبدل، فشأنه قلب الوهم بالمصلحة بظن جبرانه؛ وحينئذٍ فكما ترامى الظنون بحجية شيء لا يوجب الظن المتأخر قلب الوهم فى المتقدم بظن نفسه، فكيف لا يتفاوت ترامى الظنون المتأخرة مع عدمه فى الظن بالجبران، إذالظن الثانى ظن بالجبران ووهم بعدمه فقط، والظن الثالث يقلب هذا الوهم بالظن بالجبران، فقهراً يوجب الثالث عدم زوال الظن بالجبران بوهم مخالفه سابقة؛ ولئن شئت قلت: إنّ الظن الثانى ظن بالجبران ووهم بعدمه، والظن الثالث شأنه سد هذا الوهم وقلبه بالظن بالجبران، فقهراً يكون أقرب إلى المصلحة وجبرانه؛ فتدبر تعرف.

و على كل تقدير: الصواب فى الجواب عن الترجيح بمظنون الإعتبار، هو أن يقال: إنّه إن كان المراد من الترجيح بمظنون الإعتبار أن مجرد الظن باعتبار ظن ـوإن لم يقم دليل على اعتبار الظن- يكفى فى صرف القضية المهملة ويقتضى أن تكون نتيجة دليل الإنسداد خصوص الظن الذى ظن باعتباره، فهو ممّا لا يمكن المساعدة عليه، فانّ تعيين القضية المهملة لابد وأن يكون بمعيّن قطعى الإعتبار(١) حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح، فلا يجوز الترجيح بكل مزيّة ما لم يقم دليل على اعتبارها.

وتوهّم: أنّ رجحان الظن الذى ظن باعتباره على مشكوك الإعتبار وموهومه أمر قطعى وجدانى فلابد وأن يكون مرجحاً ومعيّناً للقضية المهملة، واضح الفساد، فانّ رجحان مظنون الإعتبار على أخويه وإن كان وجدانياً قطعياً، إلاّ أنّ كونه مرجّحاً ومعيّناً للقضية المهملة ليس قطعياً بعد عدم قيام الدليل على الترجيح به، لما عرفت: من أنّه ليس كل مزيّة تقتضى الترجيح.

---

(١) أقول: قد أشرنا إليه سابقاً أيضاً: من أنه لوفرض أقربية المظنون الاعتبار إلى الواقع بجبرانه، فبذاك المناط الذى يحكم العقل بتعين الأخذ بالظن من بين المحتملات ـولو بحكم المقدمة الرابعةـ لابد وأن يؤخذ بكل ما هو أقرب إلى الواقع بجبرانه وجداناً، وهو منحصر بمظنون الإعتبار. ولا يحتاج هذا التعيين حينئذٍ إلى دليل خارجى، كما لا يخفى.

نعم: فى المقام شىء، وهو أنّ الترجيح بمظنون الإعتبار بالتقريب المتقدم مبنى على كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه؛ وإلّافلواحتمل كونها هى الطريق الواصل بطريقه، فلا يكفى حينئذٍ الترجيح المزبور لإثبات حجية هذا الظن ولو باجراء مقدمات الإنسداد فى تعيين الطريق مرّة أو مراراً إلى أن ينتهى إلى ظن واحد أو ظنون متساوية؛ كما أنه لو احتمل كون النتيجة الطريق الغير الواصل رأساً، فلا مجال لإجراء مقدمات الإنسداد أيضاً، لأنّ لازمه عدم ايكال الشارع تعين طريقه إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة فى الإنسداد الاولى ولا إليه فى الإنسداد فى الطرق؛ فلا محيص إلاّ من الإحتياط فى دائرة الطرق ولو تبعيضاً تخييرياً بلا تعيين حسب الفرض؛ وحينئذٍ لنا أن نقول: إن النوبة لا تنتهى إلى الإحتياط إلاّ بعد عدم ايكال الشارع إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة، ولازمه أيضاً عدم تخصيص الإحتياط فى خصوص المظنون، لما عرفت: أنه من تبعات الايكال[إلى مقدمات الإنسداد ثانياً مع الايكال فى غال سابقه] إلى المقدمة الرابعة؛ والفرض أنّه مع ايكاله إليها لا يبقى مجال للإحتياط، كما لا مجال لإجراء مقدمات الإنسداد ثانياً مع الايكال فى سابقه إلى المقدمة الرابعة؛ ومع عدمه لا يختص أيضاً بما ظن[فى]حجيته بالإنسداد الثانى بخصوص الظنون.

و لا يقاس الترجيح فى تعيين الحجة الشرعية على الترجيح فى الامور العادية، فانّه فى الامور العادية يكفى أدنى مزيّة موافقة للغرض وميل النفس وملائمة الطبع لترجيح أحـد الطرفين واختياره؛ وأمّا الامور الشرعية: فلابد من أن يكون الترجيح بما ثبت حجيته واعتباره شرعاً أو عقـلاً، ولا يكفى فى الخروج عن الترجيح بلا مرجح مطلق المزيّة ما لم يقم دليل على وجوب الترجيح بها.

وإن كان المراد من الترجيح بمظنون الإعتبار، هو أنّ القضية المهملة المرددة بين مظنون الإعتبار ومشكوكه وموهومه تتعين فى خصوص مظنون الإعتبار(١) بترتيب مقدمات انسداد آخر، بأن يقال: إنّا نعلم من مقدمات الإنسداد المتقدمة أنّ الشارع جعل لنا حجة وطريقاً إلى الأحكام المعلومة بالإجمال، وقد انسد علينا باب العلم به لتردد الطريق المجعول بين مظنون الإعتبار ومشكوكه وموهومه، ولا يجوز لنا إهمال الطريق المجعول لأنه يلزم من إهماله إهمال الأحكام، ولا يجوز أو لا يجب الإحتياط فى جميع الأطراف: من مظنون الإعتبار أو مشكوكه وموهومه، فالعقل يستقل حينئذ بتعين الأخذ بمظنون الإعتبار وترك المشكوك والموهوم، ولو فرض تردد الظن بالإعتبار أيضاً بين مظنون الإعتبار ومشكوكه وموهومه، فلابد من إجراء مقدمات انسداد ثالث لتعين النتيجة وانتهاء الأمر إلى اعتبار ظن واحد أو ظنون متعددة، فيؤخذ بالجميع؛ فيكون الترجيح بمظنون الإعتبار لقيام دليل قطعى على الترجيح به،

---

(١) أقول: لا مجال لجعل الإنسـداد فى الطرق معيّنـاً لنتيجـة الإنسداد الجارى فى الأحكام، لأنّانتـهاء النوبة إلى الإنسداد الـثانى فـرع عدم كون النتـيـجـة الواصل بنفسه، وذلـك لا يمـكن إلاّ بعدم ايكال الـعـقل فى الإنسداد الأوّل بالمقدمة الرابـعة، وإلاّ يستقل العقـل بالأخذ بالأقرب فالأقرب؛ وربـما يكون نفس الظن بالإعتبار طريقـاً إلى الأقربية ـبالـتقريب المتـقدم ـ فمع حكمـه به لا يبقى مجال لإهمال الـعقل وإجماله، كـى ينتهى النوبة إلى الإنسداد الثانى؛ ثم على فـرض عدم الايكـال إلى المقدمة الـرابعة لامجـال لكشف حجية الظن رأساً، فالجمع بين حجية الظن وإهماله لا يخلو عن تهافت!.

وهو مقدمات الإنسداد الثانى أو الثالث أيضاً إن وصلت النوبة إليه.

فيرد عليه: أنّ إجراء مقدمات الإنسداد الثانى والثالث يتوقف على بقاء النتيجة مهملة بحيث لا يمكن تعيينها إلاّ بمقدمات انسداد آخر، وليس كذلك، فانّه بمجرد عدم ثبوت مرجح لبعض أفراد الظنون يستقل العقل بعموم النتيجة لكل ظن، لقبح الترجيح بلا مرجح؛ فلا إهمال حتى نحتاج إلى مقدمات انسداد آخر.

فان قلت: يمكن قلب الدليل بأن يقال: إنّ حكم العقل بعموم النتيجة موقوف على ثبوت المرجح لبعض أفراد الظنون وبمعونة الإنسداد الثانى يثبت المرجح لمظنون الإعتبار، فيرتفع موضوع حكم العقل بالتعميم الذى كان مبنيّاً على قبح الترجيح بلا مرجح.

وبالجملة: كما يصح أن يقال: إنّ العقل يستقل بعموم النتيجة لكل ظن بمجرد عدم ثبوت المرجح لبعض أفراد الظنون فلا إهمال حتى نحتاج إلى دليل الإنسداد، كذلك يصح أن يقال: إنّ العقل يستقل ببركة مقدمات الإنسداد بترجيح مظنون الإعتبار، فلا قبح فى ترجيحه، فلا تعميم فى النتيجة.

قلت: حكم العقل بالتعميم مقدّم بالرتبة على حكمه بترجيح مظنون الإعتبار بمعونة مقدمات الإنسداد الثانى، لما عرفت سابقاً: من أنّ نتيجة مقدمات الإنسداد لابد من أن تكون واصلة إلى المكلف إمّا بنفسها وإمّا بطريقها(١) فانّه لا أثر لترتيب مقدمات لا تكون النتيجة منها واصلة لا بنفسها

---

(١) أقول: قد عرفت سابقاً: أنّ النوبة لا ينتهى إلى تشكيل مقدمات الإنسداد فى الطرق إلاّ فى فرض كون النتيجة الطريق الواصل بطريقه، وهو لا يمكن إلاّ بعدم ايكال الشرع فى تعين طريقه فى الإنسداد الأوّل إلى المقدمة الرابعة؛ وإلاّ فلا يبقى معه مجال الإهمال، إذ العقل مستقل بالتعميم لو لم يكن فى البين أقرب إلى الواقع أو بدله، فيعيّن فيه مع وفائه بالفقه؛ فتكون النتيجة حينئذ الطريق الواصل بنفسه.

كما أنّ الإنسداد الثانى أيضاً مشروط بايكال العقل فى تعيين الطريق فى الإنسداد الثانى إلى المقدمة الرابعة من الأخذ بما هو أقرب الطرق إلى الطريق المجعول بالإنسداد الأوّل، وإلاّ فلا يكاد ينتهى النوبة إلى جريان

←

ولا بطريقها؛ وحيث استكشفنا من مقدمات الانسداد: أنّ الشارع جعل الظن فى الجملة طريقاً إلى إحراز الأحكام وتردد الطريق المجعول بين أفراد الظن، فلابد وأن يستقل العقل إمّا بالتعميم لجميع أفراد الظن وإمّا بتعيين بعض أفراده؛ ولكن حكم العقل بالتعيين يتوقف على ثبوت معيّن ومرجح لبعض الأفراد فى تلك المرتبة ـ أى فى مرتبة استكشاف النتيجة من المقدمات ـ وفى تلك المرتبة لم يكن ما يقتضى الترجيح والتعيين لبعض الأفراد، بل ترجيح البعض يتوقف على ترتيب انسداد آخر، وهو يتوقف على بقاء الإهمال و الإجمال فى الطريق المنصوب فى المرتبة المتأخرة من أخذ النتيجة؛ والعقل يستقل فى المرتبة السابقة بعموم النتيجة، لأنّه فى تلك المرتبة لم يثبت الترجيح، فلا يبقى موضوع للإنسداد الثانى؛ فتأمّل.

فتحصّل: أنّ الوجوه الثلاثة التى ذكروها لترجيح بعض أفراد الظنون على بعض وتخصيص النتيجة بالبعض المعيّن ـ ردّاً على ما ذكره فى وجه التعميم من عدم الترجيح لبعض الأفراد على بعض ـ كلّها مخدوشة.

الوجه الثانى: (من وجوه التعميم)

هو ما حكى عن بعض الأعلام: من أنّ القاعدة وإن كانت تقتضى الإقتصار على مظنون الإعتبار إذا كان وافياً بمعظم الأحكام، إلاّ أنّه يعلم إجمالاً أنّ فى مشكوك الإعتبار وموهومه مقيّدات ومخصصات لمظنون الإعتبار، فيجب

المقدمات فى الطرق، إلاّمع الجزم بالايكال فى أحد المراتب بالمقدمة الرابعة؛ فلابد حينئذٍ من إجراء المقدمات إلى أن ينتهى هناك؛ ومع عدم الايكال بالرابعة مطلقاً، فلابد من إجراء المقدمات إلى أن ينتهى إلى ظن واحد أو أمارة واحدة ـ ولو لم تكن ظناً ـ أو أمارات متساوية؛ ومع عدم الإنتهاء إليها فلا محيص من كون المرجع فيه الإحتياط تماماً أو تبعيضاً تخييرياً، كما لا يخفى.

وحينئذٍ عمدة الوجه فى هذا الترتيب وتقديم بعضها على بعض بملاحظة ايكال الشرع إلى المقدمة الرابعة وعدمه فى الإنسداد الأوّل أو مطلقاً؛ فتدبر فيما قلنا بعين الإنصاف.

العمل بالجميع.

وفيه أوّلاً: منع العلم الإجمالى. وثانياً: أنه يلزم الإقتصار على الأخذ بالمشكوكات أو الموهومات التى تكون كاشفة عن المرادات فى مظنون الإعتبار، ولا موجب للأخذ بجميع المشكوكات والموهومات؛ فهذا الوجه لا يقتضى تعميم النتيجة إلى كل ظن.

الوجه الثالث:

ما حكى عن بعض المشايخ: من أنّ قاعدة الإشتغال تقتضى العمل بجميع أفراد الظنون، لأنّ الثابت من دليل الإنسداد وجوب العمل بالظن فى الجملة، وحيث إنّه لم يكن فى أفراد الظن ما يكون قدراً متيقناً وافياً بالأحكام، فلابد من العمل بكل ما يحتمل الحجية.

وفيه: أنّ الإحتياط فى المسائل الاصولية يرجع إلى الإحتياط فى المسائل الفقهية(١) وقد تقدم (فى المقدمة الثالثة من مقدمات الإنسداد) بطلان الإحتياط فى المسائل الفقهية.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه على فرض كون النتيجة مهملة لا سبيل إلى تعميمها بأحد الوجوه الثلاثة؛ ولكن قد عرفت: أنّه لاوجه لأن تكون النتيجة مهملة بعد البناء على بطلان الإحتياط فى كل واقعة وعدم جواز الرجوع إلى البرائة كذلك؛ وعلى فرض كون النتيجة مهملة، فلابد من الإقتصار على العمل بالخبر الموثوق به، لأنّه هو القدر المتيقن فى حال الإنسداد

---

(١) أقول: كم فرق بين دائرة الإحتياط فى كلية الأحكام وبين دائرة الإحتياط بين الأمارات المثبتة، وربما لايستلزم الثانى حرجاً بخلاف الاولى؛ وقيام الإجماع على بطلان الإحتياط فى الاولى أيضاً لا يكاد يشمل الثانى، لوجود القائل به هنا وكلامه هناك؛ فتدبر.

فالأولى فى الجواب عنه أن يقال: بأنّ ايكال الشارع بالمقدمة الرابعة كما يعيّن الظن يوجب بطلان الإحتياط فى إجراء الإنسداد الثانى أيضاً، كما أشرنا إليه كراراً.

ويفى بمعظم الأحكام الشرعية.

ولا وجه لأن يكون القدر المتيقن هو الخبر الصحيح الأعلائى باصطلاح المتأخرين وهو الواجد للقيود والشروط المتقدمة، حتى يقال: إنّه لا يفى بأقل قليل من الأحكام؛ مع أنّه لو سلّم كونه هو المتيقن، ففيما بين الأخبار التى دلت على حجية الخبر ما يكون واجداً للقيود والشروط، فلا محيص من البناء على كون النتيجة خصوص الخبر الموثوق به ولو لم يعمل به الأصحاب، لأنّه المتيقن الحقيقى أوّلاً، والمتيقن الإضافى ثانياً، وأنّه ممّا قام ظن واحد على حجيته ثالثاً.

فسواء قلنا بصحة مقدمات الإنسداد أو لم نقل يكون الطريق المنصوب هو خبر الثقة، وهو بحمدالله واف بمعظم الأحكام؛ فلا محذور فى الرجوع إلى الاصول العملية فيما لم يقم عليه خبر الثقة؛ فتأمّل جيّداً.

الأمر الثالث:

قد وقع الإشكال فى خروج العمل بالظن القياسى عن عموم العمل بالظن المستنتج اعتباره من دليل الإنسداد بناء على الحكومة، بتوهّم: أنّ الحكم العقلى غير قابل للتخصيص، فكيف يصح المنع عن الظن الحاصل من القياس مع استقلال العقل بكفاية الإمتثال الظنى فى حال انسداد باب العلم وعدم جواز الإقتصار على الإمتثال الإحتمالى.

و قد اجيب عن الإشكال بأجوبة متعددة، من أراد الإطلاع عليها مع ما فيها فليراجع فرائد الشيخ (قدس سره).

ولكن الإنصاف: أنّه لا وقع لأصل الإشكال، فانّ حكم العقل بكفاية الإمتثال الظنى من أوّل الأمر مقيد ومعلق على عدم قيام الدليل القطعى على المنع عنه فى مورد، مع أنّ القياس فى الأحكام الشرعية ليس من السبب

العقلائى الذى يصح الإعتماد عليه(١) لعدم الإحاطة بمناطاتها، بخلاف الامور والأحكام العادية والعرفية، فانّ ملاكاتها بيد العرف يمكن قياس بعضها على بعض، بخلاف الأحكام الشرعية فانّ مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات، والعقل إنّما يستقل بكفاية الإمتثال الظنى إذا كان حاصلاً من سبب عقلائى لا يكثر خطأه؛ فمع قطع النظر عن قيام الدليل القطعى على المنع عن القياس ما كان العقل يحكم بكفاية الإمتثال الظنى الحاصل من القياس بعد التفاته إلى كثرة خطأه.

وبالجملة: لا ينبغى الإشكال فى خروج الإمتثال الظنى الحاصل من القياس عن عموم نتيجة دليل الإنسداد.

نعم: ينبغى الإشكال فى صحة أصل المنع عن العمل بالقياس كلية مع قطع النظر عن دليل الإنسداد مع أنّه قد يصيب الواقع. وحلّ الإشكال إنّما يكون بأحد أمرين: إمّا الإلتزام بأنّ الأحكام الواقعية مقيدة بما إذا لم يؤدّ إليها القياس، فلا يكون الحكم الواقعى فى مورد القياس على طبق ما أدّى إليه القياس فيكون النهى عن العمل به من باب الموضوعية، وإمّا الإلتزام بالمفسدة السلوكية على عكس المصلحة السلوكية التى كانت فى باب الطرق والأمارات، فيكون النهى عنه لمكان أنّ فى العمل بالقياس وسلوكه وأخذه طريقاً مفسدة غالبة على مصلحة الواقع؛ فتأمّل.

***

(١) أقول: الأولى الإقتصار فى الجواب بالجواب الأوّل من تعليقية حكمه، وإلاّ فلو بنينا على منجزيته لا يفى هذا الجواب فى دفعه، لأنّ تمام المناط فى نظر العقل هو قربه إلى الواقع لا جهة عقلائية، وربما يكون الظن القياسى أقرب من غيره إلى الواقع، كما لا يخفى. نعم: ربما يصير الإلتفات إلى كثرة خطائه موجباً لعدم حصول الظن منه، وأين ذلك ومحل البحث!

الأمرالرابع:

فى الظن المانع والممنوع

وفيه‌وجوه:

والأقوى: اعتبار الظن المانع دون الظن الممنوع، فانّ حال الظن الممنوع حال الظن القياسى ممّا قام الدليل القطعى على المنع عنه وعدم اعتباره، وهو الظن المانع، فانّه ممّا تعمّه نتيجة دليل الإنسداد بلا مؤنة؛ بخلاف الظن الممنوع، حيث إنّ اندراجه فى النتجية يتوقف على خروج الظن المانع عنها، فيكون حال الظن المانع والممنوع حال الأصل السببى والمسببى(١) وسيأتى فى محله أنّ الأصل السببى يمنع عن جريان الأصل المسببى، ولا يمكن العكس، لأنّ اندراج الأصل السببى فى عموم قوله–عليه السّلام–«لا تنقض اليقين بالشك» لايحتاج إلى مؤنة، بخلاف اندراج الأصل المسببى، فانّ شمول خطاب «لا تنقض اليقين» له يتوقف على خروج الأصل السببى عن العموم؛ ومن المقرر فى محله: أنّه إذا توقف شمول العام لفرد على خروج فرد آخر عنه فالعام لا يشمل ذلك الفرد، لا أنّه يشمله ويخرج ما يكون داخلاً فيه بلامؤنة، فانّ العام إنّما يشمل الأفراد التى تكون متساوية الأقدام بالنسبة إلى اندراجها تحت عنوان العام؛ وسيأتى توضيح ذلك (إن‌شاءالله‌تعالى) فى محله؛ والظن المانع والممنوع يكونان من هذا القبيل.

ودعوى: أنّه لا يمكن حصول الظن بعدم حجية ظن آخر، مخالفة

---

(١) أقول: الأولى بناء على تعليقية حكم العقل فى باب الإنسداد أن يقال: إنّ المقتضى فى الظن الممنوع تعليق وفى المانع تنجيزى، إذ لا مانع عنه غير الظن الممنوع الذى لا يشمله الدليل باقتضائه إلاّ فى ظرف عدم تأثير المقتضى فى المانع؛ وكل مورد كان من هذا القبيل يستحيل مانعيته، لأنه دورى؛ فمقتضى التنجيزى يؤثّر أثره. وهذا التقريب أولى من تنظير المقام بباب الشك السببى والمسببى، حيث هنا عموم دائر بين التخصص ولا عموم فى المقام، كما لا يخفى.

للوجدان لا ينبغى الإلتفات إليها. وبما ذكرنا يظهر ضعف ما قيل فى المقام؛ فراجع.

خاتمة

يذكر فيها امور:

ونحن نقتصر على الإشارة إليها، لأنّه قد تقدم جملة منها فى المباحث السابقة، وجملة منها لا تستحق إطالة الكلام فيها، وإن كان الشيخ (قدس سره) قد أطنب البحث فيها.

الأوّل: فى حجية الظن الحاصل من قول اللغوى فى معانى الألفاظ الواردة فى الروايات. وقد تقدم البحث عما قيل أو يمكن أن يقال فى وجه ذلك.

الثانى: فى حجية الظن بوثاقة الراوى الحاصل من توثيق أهل الرجال. وتقدم أنّ الأقوى اعتبار الظن بذلك، لأنّه يوجب حصول الوثوق بصدور الرواية، ومعه لا حاجة إلى دعوى انسداد باب العلم غالباً بوثاقة الراوى من غير طريق إخبار أهل الرجال ولا يحصل من إخبارهم غالباً سوى الظن، فلو لم يكن الظن حجة يلزم إهمال ما تضمنته الأخبار من الأحكام، أو الرجوع إلى الاصول، أو الإحتياط؛ إلى آخر ما تقدم فى مقدمات دليل الإنسداد.

وهذه الدعوى وإن كانت فى محلها -كما تقدم سابقاً- إلاّ أنّه لا يتوقف اعتبار الظن الحاصل من قول أهل الرجال عليها، بل لو فرض انفتاح باب العلم بوثاقة الرواة كان الظن بالوثاقة أيضاً حجة، لأنّه يوجب الوثوق بالصدور الذى هو المناط فى حجية الروايات.

الثالث: انسداد باب العلم فى بعض موضوعات الأحكام لا يوجب اعتبار الظن فيه(١) فانّه لا يلزم من الرجوع إلى الاصول أو الإحتياط فيها محذور، إلاّ إذا تولّد من الظن فيها عنوان آخر كان هو الموضوع للحكم كـ«باب الضرر» فانّ الظن بتحقق الضرر يلازم الخوف الذى هو الموضوع فى الحقيقة، بل قد يحصل الخوف من الشك أيضاً.

الرابع: لا عبرة بالظن فى باب الاصول والعقايد، فانّه لابد فيها من تحصيل العلم؛ وفى الموارد التى انسد فيها باب العلم يمكن الإلتزام وعقد القلب بها على سبيل الإجمال، بمعنى أنّه يلتزم بالواقعيات على ماهى عليها. وقد أطال الشيخ (قدس سره) الكلام فى هذا المقام بلا موجب.

وليكن هذا آخر ما أردنا ذكره من المباحث المتعلقة بالظن.

والحمد لله أولاً وآخراً.

والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطيبين الطاهرين

واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

---

(١) أقول: لا يخفى أنّ لازم مقالة القائل بالتبعيض فى الإحتياط ومرجعية الظن فى مقام الإسقاط: أن يلتزم فى الموضوعات عند الإضطرار بغير المعيّن الأخذ بطرف المظنون لو كان، لجريان تمام مقدماته فيه؛ ولا أظن التزامه به، وليس ذلك إلاّ من جهة منع تمامية المقدمة الرابعة فى تعيين الظن فى مقام إسقاط التكليف به؛ ولعمرى! أنّ ذلك من الشواهد على بطلان مسلك التبعيض فى باب الإنسداد، علاوة عما ذكرنا: من أنّ لازم التعيين فى الظن والترخيص فى غيره مطلقاً ـ كما هو ظاهر كلامه ـ سقوط العلم عن المنجزية رأساً؛ مضافاً إلى أنّ مقتضى محذور الخروج عن الدين ـ ولو لم يكن علم إجمالى ـ وجود منجز آخر فى البين، ومعه ينحل العلم الإجمالى رأساً ولا يبقى معه أثر؛ وحينئذٍ كان لتعيين المنجز الآخر بالمقدمة الرابعة مجال.

وبهذا البيان أيضاً قلنا ببطلان الإحتياط رأساً حتى تبعيضاً، كما لا يخفى؛ فتدبر، ولقد أشرنا إلى وجه التأمّل فى بعض الحواشى السابقة.

المقام الثالث

فى الشك

وقبل الخوض فى المباحث ينبغى تقديم امور:

الأمر الأوّل:

انّ الشك فى الشيء قد يؤخذ موضوعاً للحكم الواقعى كالشك فى عدد ركعات الصلاة، حيث إنّه يوجب تبدل الحكم الواقعى إلى الركعات المنفصلة. وقد يؤخذ موضوعاً لحكم ظاهرى، وهو المقصود بالبحث فى المقام.

و متعلق الشك قد يكون حكماً جزئياً أو موضوعاً خارجياً، وقد يكون حكماً كلياً -على مامرّمنّا مراراً من بيان الفرق بين الحكم الجزئى والكلى- والغرض من البحث إنّما هو بيان ما هو الوظيفة عند الشك فى الحكم الكلى؛ وقد يبحث عن الشك فى الحكم الجزئى أو الموضوع الخارجى استطراداً.

والوظيفة المقررة لحال الشك هى الاصول العملية، وهى على قسمين: منها: ما تختص بالشبهات الخارجية كأصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز ومنها: ما تعم الشبهات الحكمية، وعمدتها الاصول الأربعة، وهى: الإستصحاب والتخيير والبرائة والإحتياط؛ وقد تقدم فى صدر الكتاب بيان مجاريها؛ وإجماله: هو أنّه إمّا أن يلاحظ الحالة السابقة للشك، أولا. وعلى الثانى: إمّا أن يكون التكليف معلوماً بفصله أو نوعه أو جنسه، أولا. وعلى

الأوّل: إمّا أن يمكن فيه الإحتياط، أولا. فالأوّل مجرى الإستصحاب، والثانى مجرى الإحتياط، والثالث مجرى التخيير، والرابع مجرى البرائة.

الأمر الثانى:

ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) فى المقام وفى مبحث «التعادل والتراجيح» أنّ الوجه فى التنافى بين الأمارات والاصول العملية هو الوجه فى التنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى، وماهو المناط فى الجمع بين الأمارات والاصول هو المناط فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى.

والتحقيق: أنّ التنافى بين الأمارات والاصول غير التنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى؛ وطريق الجمع بينهما غير طريق الجمع بين هذين، فانّ التنافى بين الحكم الواقعى والظاهرى إنّما كان لأجل اجتماع المصلحة والمفسدة والإرادة والكراهة والوجوب والحرمة وغير ذلك من المحاذير الملاكية والخطابية المتقدمة؛ وقد تقدم طريق الجمع بينهما؛ وأين هذا من التنافى بين الأمارات والاصول؟ فانّه ليس فى باب الأمارات حكم مجعول من الوجوب والحرمة حتى يضاد الوظيفة المجعولة لحال الشك، بل ليس المجعول فى باب الأمارات إلاّ الطريقية والوسطية فى الإثبات وكونها محرزة للمؤدّى؛ ووجه التنافى بينها وبين الاصول إنّما هو لمكان أنّه لا يجتمع إحراز المؤدّى فى مورد الشك فيه مع إعمال الوظيفة المقررة لحال الشك إذا كانت الوظيفة المقررة على خلاف مؤدّى الأمارة؛ ورفع التنافى بينهما إنّما هو لحكومة الأمارات على الاصول(١) وسيأتى

---

(١) أقول: ما هو صريح كلمات «شيخنا العلامة» فى المقام وفى باب «التعادل والترجيح» هو أنّ مفاد الاصول حكم ثابت فى ظرف الشك بالحكم الواقعى ومفاد الأمارة نفس الحكم الواقعى، فقهراً يكون مفاد الاصول بحسب الرتبة متأخرة عن مفاد الأمارة؛ ولازم هذا التأخر: أنّه لو فرض قيام دليل على الأمارة كان رافعاً لموضوع الأصل إن كان علمياً وجدانياً، وإلاّ كان حاكماً عليه؛ ومن هذا البيان ظهر: أنه (قدس سره) ما التزم بالتنافى بين مفاد الأصل ومفاد نفس الأمارة وبين الحكم الواقعى والظاهرى من جهة اختلاف الرتبة وأنّ هذا

←

تفصيل ذلك (إن شاءالله تعالى) فى آخر الإستصحاب.

وإجماله: هو أنّ الأمارات إنّما تكون رافعة للشك الذى اخذ موضوعاً فى الاصول العملية، لا رفعاً وجدانياً بنفس التعبد بالأمارة، بل رفعاً تعبدياً بثبوت المتعبد به؛ وبذلك تفترق «الحكومة» عن «الورود» كما يفترق «الورود» عن «التخصص» بأنّ خروج فرد عن موضوع الحكم فى «الورود» إنّما يكون بعناية التعبد، وفى «التخصص» بلا عناية التعبد، بل بالتكوين، كخروج الجاهل عن العالم؛ وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه فى مبحث الإستصحاب، وبيّنا الوجه فى حكومة الأمارات بعضها على بعض، وحكومتها على الاصول، وحكومة الاصول بعضها على بعض؛ فراجع.

الأمر الثالث:

لا يجوز إعمال الوظيفة المقررة لحال الشك إلاّ بعد الفحص واليأس عن وجود أمارة على أحد طرفى الشك، لما عرفت: من أنّ الأمارات تكون حاكمة على الاصول، فلا يجوز الإعتماد على الاصول مع احتمال وجود أمارة فى مورد الشك إلاّ بعد الفحص واليأس عن الظفر بالأمارة؛ وسيأتى مزيد توضيح لذلك.

الأمر الرابع:

قد عرفت: أنّ الوظيفة المقررة للشاك إنّما هو الاصول العملية؛ والتى

الإختلاف يوجب «الحكومة» أو «الورود» بين دليلهما، فجعل وجه الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى نفس اختلاف الرتبة، ووجه الجمع بين دليلهما حكومة أحدهما على الآخر بلا اشتراك بين المقامين فى وجه الجمع وتناف بين المدلولين بنفسهمامع قطع النظر عن دليلهما؛ فمن أين ظهر: أنّ وجه التنافى بين المقامين واحد ووجه الجمع واحد؟ إذ صريح كلامه منع التنافى بين المدلولين لمحض اختلاف الرتبة وأنّ هذا الإختلاف الرتبى موجب للجمع بين دليلهما بالحكومة أو الورود، فتأمّل فى كلماته، لعمرى! أنّ هذا المقدار واضح لايستأهل ردّاً.

تجرى فى الشبهات الموضوعية والحكمية وتعم بها البلوى وتطرد فى جميع أبواب الفقه تنحصر فى الاصول الأربعة، وهى: البرائة والإشتغال والتخيير والإستصحاب؛ وحيث إنّ مباحث التخيير قليلة لا يستحق إفراد فصل يخصّه، فالأولى التعرض لمباحثه فى ضمن مباحث البرائة، وعقد فصول ثلا ثة للبرائة والإشتغال والإستصحاب.

الأمر الخامس:

قد تقدم: أنّ مجرى البرائة إنّما هو الشك فى التكليف، وهو على أقسام: لأنّ الشك قد يكون فى التكليف النفسى الإستقلالى وقد يكون فى التكليف الغيرى، وعلى كلا التقديرين: قد تكون الشبهة حكمية وقد تكون موضوعية؛ والشبهة الحكمية قد تكون وجوبية وقد تكون تحريمية؛ ومنشأ الشك فى الشبهة الحكمية تارة: يكون فقد النص، واخرى: يكون إجمال النص، وثالثة: يكون تعارض النصين؛ ومناط البحث فى جميع هذه الأقسام وإن كان متحداً، إلاّ أنّه قد يكون لبعض هذه الأقسام خصوصية تقتضى إفراد البحث عنه؛ فالأولى: إفراد البحث عن كل واحد من هذه الأقسام بخصوصه؛ وسيأتى أنّ محل النزاع بين الاصولى والأخبارى خصوص الشبهات التحريمية الحكمية، دون سائر الأقسام.

الأمر السادس:

قد يتوهّم: أنّ البحث عن مسألة كون الأصل فى الأشياء الحظر أو الإباحة يغنى عن البحث عن مسألة البرائة والإشتغال، بل البحث عن إحدى المسألتين عين البحث عن الاخرى؛ فلا وجه لعقد مسألتين يبحث فى إحديهما عن الحظر والإباحة وفى الاخرى عن البرائة والإشتغال.

ولكن التحقيق: أنّ البحث عن إحديهما لا يغنى عن البحث عن

الاخرى، لأنّ جهة البحث عن كون الأصل فى الأشياء الحظر آو الإباحة تغاير جهة البحث عن أصالة البرائة والإشتغال من وجهين:

أحدهما: انّ البحث عن الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأوّلية بحسب ما يستفاد من الأدلة الإجتهادية، والبحث عن البرائة والإشتغال ناظر إلى حكم الشك فى الأحكام الواقعية المترتبة على الأشياء بعناوينها الأوّلية، فللقائل بالإباحة فى تلك المسألة أن يختار الإشتغال فى هذه المسألة وبالعكس.

ثانيهما: انّ البحث عن الحظر والإباحة راجع إلى جواز الإنتفاع بالأعيان الخارجية من حيث كونه تصرفاً فى ملك الله تعالى وسلطانه، والبحث عن البرائة والإشتغال راجع إلى المنع والترخيص فى فعل المكلف من حيث إنّه فعله وإن لم يكن له تعلق بالأعيان الخارجية كالتغنّى؛ فتأمّل.

و قد يقال: إنّ البحث عن مسألة الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء قبل ورود البيان من الشارع، والبحث عن البرائة والإشتغال بعد ورود البيان. وهذا بظاهره فاسد إن اريد من القبلية والبعدية الزمانية، إلاّ أن يكون المراد أنّ البحث عن مسألة الحظر والإباحة إنّما هو بلحاظ ما يستقل به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشارع فى حكم الأشياء، والبحث عن البرائة والإشتغال إنّما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارع فى حكم الأشياء؛ وعلى كل تقدير: لا تلازم بين المسألتين فضلاً عن عينية إحديهما للاخرى.

نعم: من قال فى مسألة الحظر والإباحة بالحظر، عليه إقامة الدليل على انقلاب الأصل إلى البرائة؛ ومن قال فى تلك المسألة بالإباحة فهو فى فسحة عن إقامة الدليل على البرائة، بل على الطرف إقامة الدليل على الإشتغال؛ فالذى اختار فى مسألة الحظر والإباحة أحد الطرفين قد يستغنى عن إقامة الدليل على ما يختاره فى مسألة البرائة والإشتغال ويكون على الخصم إقامة الدليل على مدّعاه، وقد لا يستغنى ذلك، فتأمّل جيّداً.

الأمر السابع:

قد يتوهّم: أنّه بعد ما كان حكم الشبهة قبل الفحص هو الإحتياط، فعلى الاصولى القائل بالبرائة إقامة الدليل على انقلاب حكم الشبهة بعد الفحص إلى البراءة والأخبارى فى فسحة عن ذلك.

ولكن لا يخفى عليك فساد التوهّم، فانّ لزوم الإحتياط فى الشبهات قبل الفحص إنّما يكون بمناط تكون الشبهة فاقدة له بعد الفحص، فانّ استقلال العقل بوجوب الفحص فى الشبهات إنّما يكون لوجهين: أحدهما ثبوت العلم الإجمالى بوجود تكاليف إلزامية فيمابين الشبهات. ثانيهما حكم العقل بوجوب إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته: من السؤال والفحص عن مرادات المولى وعدم الإعتماد على أصالة العدم، فانّ الطريقة المألوفة بين العبيد والموالى العرفية هى ذلك ـ وقد تقدم فى بعض المباحث السابقة توضيح ذلك ـ وهذان الوجهان لا يجريان بعد الفحص، لانحلال العلم الإجمالى بالفحص وإعمال العبد على ما تقتضيه وظيفته؛ فعلى الأخبارى أيضاً إقامة الدليل على اتحاد حكم الشبهة قبل الفحص وبعد الفحص؛ كما أنّه على الاصولى إقامة الدليل على البرائة.

إذا عرفت ذلك، فلنشرع فيما يتعلق بالفصل الأوّل من المقام الثالث من المباحث.

المبحث الأوّل

فى حكم الشك فى التكليف فى الشبهة التحريمية لأجل فقدان النص.

والأقوى: أنّه تجرى فيه البرائة وفاقاً لقاطبة الاصوليين خلافاً لقاطبة

الأخباريين.

وقد استدل على البرائة بالأدلة الأربعة.

أمّا الكتاب: فبآيات منها: قوله تعالى «لا يكلّف الله نفساً إلاّ ما آتاها»(١) والإستدلال بها مبنيّ على أن يكون المراد من «الموصول» التكليف ومن «الايتاء» الوصول والإعلام، فيكون المعنى «لا يكلّف الله نفساً إلاّ بتكليف واصل إلى المكلّف» وفى حال الشك لا يكون التكليف واصلاً، فلا تكليف.

و فيه أوّلاً : أنّ المحتملات فى الموصول ثلاثة: أحدها: ما ذكر فى تقريب الإستدلال. ثانيها: أن يكون المراد من «الموصول» المال ومن «الايتاء» الملك، فيكون المعنى: «لا يكلّف الله نفساً بمال إلاّ بما ملّكه» ثالثها: أن يكون المراد من «الموصول» مطلق الشيء،ومن «الايتاء» الإقدار، أى «لا يكلّف الله نفساً بشيء إلاّ بما أقدرها ومكّنها عليه».

و الآية المباركة ليس لها ظهور فى الوجه الأوّل؛ بل يمكن أن يقال بظهورها فى الوجه الثالث، لظهور «الموصول» فى كونه مفعولاً به؛ وعلى الوجه الأوّل لابد وأن يكون «الموصول» مفعولاً مطلق، لأنّه لا يعقل أن يتعلق التكليف بالتكليف إلاّ على وجه تعلق الفعل بالمفعول المطلق.

ولا يمكن أن يراد من «الموصول» الأعم من التكليف والمال والشيء(٢) فانّه لا جامع بين المفعول به والمفعول المطلق، لأنّ نحو تعلق الفعل بالمفعول به يباين نحو تعلقه بالمفعول المطلق.

---

(١) سورة الطلاق الآية ٧

(٢) أقول: لو لم نقل بأنّ تعلق الفعل بالجامع بين المفاعيل تعلق آخر غير مرتبط بأحد التعليقات الثلاثة، مع أنه لو كان ذلك بنحو الدالين والمدلولين لا بأس بتعلقه بالموصول المتخصص بالخصوصيات بدال آخر، وكان تعلقه بكل خاص نحواً من التعلق غير الآخر، كما لا يخفى.

نعم: ربّما يستظهر من استشهاد الإمام ـ عليه السّلام ـ بالآية المباركة عن السؤال عن تكليف الناس بالمعرفة، وجوابه ـ عليه السّلام ـ «لا، على الله البيان ـ لا يكلّف الله نفساً إلاّ ما آتاها»(١) أنّ المراد من «الموصول» التكليف، لا المال ولا مطلق الشيء، فيكون المراد من «الايتاء» الوصول والإعلام؛ وإن كان يمكن أن يقال: إنّ المراد من المعرفة المسئول عنها المعرفة التفصيلية بصفات البارى وأحوال الحشر والنبوّة الخاصة ونحو ذلك، لا المعرفة الإجمالية بوجود البارى تعالى، فانّ المعرفة الإجمالية لا يمكن أن يتعلق التكليف بها إلاّ على وجه دائر؛ والمعرفة التفصيلية لا يمكن إلاّ باقدار الله تعالى عليها، لأنّه لا يتمكن العبد من ذلك إلاّ بعناية الله تعالى وإقداره، هذا.

و لكن الإنصاف: أنّه يمكن أن يراد من «الموصول» الأعم من التكليف وموضوعه، وايتاء كل شيء إنّما يكون بحسبه، فانّ ايتاء التكليف إنّما يكون بالوصول والإعلام، وايتاء المال إنّما يكون باعطاء الله تعالى وتمليكه، وايتاء الشيء فعلاً أو تركاً إنّما يكون باقدار الله تعالى عليه، فانّ للايتاء معنى ينطبق على الإعطاء وعلى الإقدار؛ ولا يلزم أن يكون المراد من «الموصول» الأعم من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به.

وتوهم: أنّ المفعول به لابد وأن يكون له نحو وجود وتحقق فى وعائه قبل ورود الفعل عليه ويكون الفعل موجباً لايجاد وصف على ذات المفعول به التى كانت مفروضة التحقق والوجود(٢) كزيد فى قولك: «إضرب زيداً» فانّ زيداً كان موجوداً قبل ورود الضرب عليه ـ وعلى ذلك يبتنى إشكال «الزمخشرى» فى

---

(١) اصول الكافى: كتاب التوحيد، باب البيان والتعريف ولزوم الحجة، الحديث٥

(٢) أقول: لو كان المراد من التكليف معناه اللغوى من الكلفة فلا بأس بجعل «الموصول» عبارة عن الخطاب والحكم مع الإلتزام بهذه القاعدة فى المفعول به بلا عناية، إذ معنى الآية حينئذٍ «إنّ الله لا يوقع العباد فى كلفة حكمه وخطابه إلاّ خطاباً أعلمه لهم وآتاهم» وهذا المقدار يكفى للقائل بالبرائة.

قوله تعالى: «خلق الله السماوات» من أنّه لا يمكن أن تكون السماوات مفعولاً به لأنّه لا وجود للسماوات قبل ورود الخلق عليها مع أنّ المشهور جعلوا السماوات مفعولاً به فعلى هذا لا يمكن أن يتعلق التكليف بالتكليف على نحو تعلق الفعل بالمفعول به لأنّه ليس للتكليف نحو وجود سابق عن تعلق التكليف به بل وجوده إنّما يكون بنفس إنشاء التكليف لأنّ المفعول المطلق من كيفيات الفعل فلا يمكن وجوده قبله ـ فاسد، فانّ المفعول المطلق النوعى والعددى يصح جعله مفعولاً بـه بنحو من العناية؛ مثلاً الوجوب والتحريم وإن كان وجودهما بنفس الايجاب والإنشاء وليس لهما نحو تحقق فى المرتبة السابقة، إلاّ أنّهما باعتبار ما لهما من المعنى الإسم المصدرى يصح تعلق التكليف بهما. نعم: هما بمعنى المصدر لا يصح تعلق التكليف بهما، فتأمّل.

وثانياً: على فرض ظهور الآية الشريفة فى إرادة التكليف من «الموصول» وإرادة الوصول والإعلام من «الا يتاء» فأقصى ما تدل عليه الآية المباركة هو أنّ المؤاخذة والعقوبة لا تحسن إلاّ بعد بعث الرسل وإنزال الكتب وتبليغ الأحكام والتكاليف إلى العباد(١) وهذا لا ربط له بما نحن فيه من الشك فى التكليف بعد البعث والإنزال والتبليغ وعروض اختفاء التكليف لبعض الموجبات التى لا دخل للشارع فيها، فالآية المباركة لا تدل على البرائة، بل مفادها مفاد قوله تعالى: «وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً»(٢)

وقد قيل: إنّ هذه الآية أظهر الآيات التى استدل بها للبرائة.

وأنت خبير: بأنّ مفادها أجنبى عن البرائة، فانّ مفادها الإخبار بنفى التعذيب قبل إتمام الحجة، كما هو حال الامـم السابقة، فلا دلالة لها على

---

(١) أقول: إذا كان المراد من بعث الرسل إتمام الحجة بالايصال إليهم يكفى هذا المقدار للقائل بالبرائة. نعم: لو كان المراد مجرد بعث الرسل واقعاً ولو لم يصل إلى العباد لا يفيد ذلك للبرائة؛ ولكن بهذا المعنى لا يصح حتى بالنسبة إلى الامم السابقة، كما لا يخفى.

(٢) سورة الإسراء الآية ١٥

حكم مشتبه الحكم من حيث إنّه مشتبه، فهى أجنبية عما نحن فيه.

كما أنّ مفادها أجنبى عما زعمه الأخباريون: من دلالتها على نفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بتقريب: أنّ الملازمة تقتضى ثبوت العذاب عند استقلال العقل بقبح شيء ولو مع عدم بعث الرسل والآية تنفى العذاب مع عدم بعث الرسل فلا ملازمة بين حكم العقل والعذاب ويلزمه عدم الملازمة بين حكمه وحكم الشرع وإلاّ لما احتاج التعذيب إلى بعث الرسل.

وأنت خبير: بأنّ الرسول فى الآية الشريفة كناية عن الحجة، فيعمّ الرسول الباطنى والرسول الظاهرى.

وقد قيل فى ردّ مقالة الأخباريين: إنّ أقصى ما تدل عليه الآية المباركة هو نفى فعلية التعذيب قبل بعث الرسل، والملازمة المدّعاة إنّما هى بين حكم العقل واستحقاق العقوبة؛ ونفى فعلية العذاب لا يقتضى نفى الملازمة، فانّه من الممكن أن يكون الشارع قد حكم بحرمة ما استقل بقبحه العقل وكانت مخالفة الحكم الشرعى تقتضى استحقاق العقوبة، ولكن الشارع تفضّل بالعفو وأخبر به، كما تفضل بالعفو عن نيّة السيّئة(١) و كما تفضّل بالعفو عن الصغائر عند الإجتناب عن الكبائر(٢) وكما تفضّل بالعفو عن الظهار مع حرمته(٣) على ماقيل.

ولا يخفى ما فيه- أمّا أوّلاً: فلأنّ الإستدلال بالآية المباركة على البرائة لايجتمع مع القول بأنّ مفادها نفى فعلية التعذيب لا استحقاقه(٤) لأنّ النزاع فى البرائة إنّما هو فى استحقاق العقاب على ارتكاب الشبهة وعدم استحقاقه، لا فى

---

(١) الوسائل: الباب٦ من أبواب مقدمة العبادات الحديث٦و٧و٨و١٠

(٢) الوسائل: الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس الحديث٤و٥

(٣) الوسائل: الباب ١ من أبواب الظهار الحديث ٢

(٤) أقول: ذلك كذلك لولا دعوى عدم القول بالفصل بين نفى الفعلية فى الشبهات مع نفى الإستحقاق بين المجتهدين والأخباريين ـ كما هو المدعى فى كلماتهم- فراجع.

فعلية العقاب؛ فالإستدلال بها على البرائة يتوقف على أن يكون المراد من نفى العذاب نفى الإستحقاق؛ وذلك ينا فى ردّ مقالة الأخباريين المنكرين للملازمة بما تقدم: من أنّ المراد من نفى العذاب نفى الفعلية لا الإستحقاق؛ وإلى ذلك ينظر كلام المحقق القمى (ره) حيث قال: «إنّ من جمع فى الآية بين الإستدلال بها على البرائة وبين ردّ الأخباريين لإثبات الملازمة يكون قد جمع بين النقيضين».

وأمّا ثانياً: فلأنّ الحرمة الشرعية مع إخبار الشارع بنفى التعذيب والتفضل بالعفو لايجتمعان، لأنّه يلزم أن يحمل الشارع العباد على التجرى بفعل الحرام، فانّ الإخبار بالعفو يوجب إقدامهم على فعل الحرام المعفوّ عنه، فيلزم لغوية جعل الحرمة(١)

نعم: لا مانع من الإخبار بالعفو بالنسبة إلى المعصية التى لا يكون الإخبار به موجباً للتجرى وإقدام العباد عليها، كالإخبار بالعفو عن نيّة السيّئة، فانّ المخبر به هو العفو عن نية السيّئة المجردة عن تعقبها بالسيّئة؛ ولا يمكن للعبد التجرى على ذلك، فانّ القصد والتجرى على النيّة المجردة لا يعقل، إذ لا يتحقق العزم على العزم المجرد.

وكالإخبار بالعفو عن الصغاير عند الإجتناب عن الكبائر، فانّ المخبر به هو العفو عن الصغاير إذا كان العبد مجتنباً عن الكبائر مادام العمر وفى تمام أزمنة حياته(٢) ولا يمكن بحسب العادة أن يعتقد الشخص أنّه يجتنب عن الكبائر فى مدّة حياته حتى يتحقق منه التجرى والإقدام على الصغاير اعتماداً

---

(١) أقول: يكفى فى صحة جعله إحداث موضوع العفو وإبراز مقام الغفورية،إذ فيه مصلحة ظاهرة يكفى لتصحيح إنشاء الحرمة فى مورد مع العفو، فلا يلزم من كشف العفو عن عدم الحرمة، كما توهّم فى الظهار. نعم: الاولى أن يقال: إنّ الظاهر من الآية والتعبير بـ«ما كنّا معذّبين» أنّ مثل هذا ليس شأننا، وهذاغير باب العفو الذى شأنهم العذاب مع عفوه عنهم رأفة ورحمة،كما لا يخفى.

(٢) أقول: فى هذا الشرط نظر.

على العفو عنها، لأنّه بعد التفاته إلى أنّ العفو عنها مشروط بعدم ارتكاب الكبيرة أبداً مادام العمر لا يمكن أن يكون الإخبار بالعفو موجباً لتجرّيه.

وأمّا العفو عن الظهار فلم يثبت وإن قيل به، وآية الظهار لا تدل على ذلك، ولو ثبت العفو عنه فلابد من القول بعدم حرمته.

ثم إنّه قد استدل للبرائة بآيات اخر لا دلالة لها على ذلك.

فالأولى عطف عنان الكلام إلى بيان الأخبار التى استدل بها للبرائة. أظهرها وعمدتها «حديث الرفع» وهو قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع عن امتى تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ومالايعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والطيرة والحسد والوسوسة فى الخلق»

واشتهار الحديث المبارك بين الأصحاب واعتمادهم عليه يغنى عن التكلم فى سنده، مع أنّه من الصحاح؛ فالمهم بيان فقه الحديث وما يستفاد منه، وذلك يتم برسم امور:

الأمر الأوّل:

لا يصح استعمال «الرفع» وكذا «الدفع» إلاّ بعد تحقق مقتضى الوجود، بحيث لو لم يرد الرفع أو الدفع على الشيء لكان موجوداً فى وعائه المناسب له، سواء كان وعائه وعاء العين والتكوين أو وعاء الإعتبار والتشريع، لوضوح أنّ كلاً من الرفع والدفع لا يرد على ما يكون معدوماً فى حد ذاته لا وجود له ولا اقتضاء الوجود؛ فالعناية المصححة لاستعمال كلمة «الرفع» و «الدفع» إنّما هى بعد فرض ثبوت مقتضى الوجود، وهذا المقدار ممّا لابد منه فى صحة استعمالها؛ وبعد ذلك يفترق «الرفع» عن «الدفع» فانّ استعمال «الرفع» إنّما يكون غالباً فى المورد الذى فرض وجوده فى الزمان السابق أو فى

(١) الخصال: باب التسعة الحديث٩

المرتبة السابقة عن ورود الرفع، و «الدفع» يستعمل غالباً فى المورد الذى فرض ثبوت المقتضى لوجود الشيء قبل إشغاله لصفحة الوجود فى الوعاء المناسب له؛ فيكون الرفع مانعاً عن استمرار الوجود، والدفع مانعاً عن تأثير المقتضى للوجود.

ولكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحة استعمال «الرفع» بدل «الدفع» على وجه الحقيقة بلا تصرف وعناية، فانّ الرفع فى الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة(١) لأنّ بقاء الشيء كحدوثه يحتاج إلى علة البقاء وإفاضة الوجود عليه من المبدء الفياض فى كل آن؛ فالرفع فى مرتبة وروده على الشيء إنّما يكون دفعاً حقيقة باعتبار علة البقاء وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق؛ فاستعمال «الرفع» فى مقام «الدفع» لايحتاج إلى علاقة المجاز، بل لا يحتاج إلى عناية أصلاً، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ، لأنّ غلبة استعمال «الرفع» فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره فى ذلك.

وممّا ذكرنا من معنى «الرفع» و «الدفع» يظهر: أنّه لا مانع من جعل «الرفع» فى الحديث المبارك بمعنى «الدفع» فى جميع الأشياء التسعة المرفوعة؛ ولا يلزم من ذلك مجاز فى الكلمة، ولا فى الإسناد.

أمّا عدم المجازية فى الإسناد: فلما سيأتى من أنّ إسناد الرفع إلى المذكورات يكون على وجه الحقيقة بلا تقدير وإضمار.

وأمّا فى الكلمة: فلما عرفت: من أنّ حقيقة الرفع هى الدفع، فيكون المراد من رفع التسعة دفع المقتضى عن تأثيره فى جعل الحكم وتشريعه فى الموارد التسعة.

---

(١) أقول: ذلك كذلك لو كان مصحح صدق «الرفع» مجرد منع المقتضى عن تأثيره؛ وأمّا لو قلنا بأنّ المصحح فى صدقه علاوة عن ذلك عدم قصور فى تأثير المقتضى فى زمان سابق عن وروده قبل «الدفع» المعتبر فيه المقارنة، فلا مجال حينئذٍ لتصحيح صدقه على الدفع بتدريجية إفاضة الفيض عليه، إذ تشبه ذلك باثبات اللغة بالعرفان!.

غايته أنّه فى الثلاثة الأخيرة -وهى الحسد والطيرة والوسوسة فى الخلق- يكون المراد دفع المقتضى عن تأثيره فى أصل تشريع الحكم وجعله فيها مع ثبوت المقتضى له منّة على العباد وتوسعة عليهم؛ وسيأتى بيان المراد من الحكم الذى كان له اقتضاء الجعل والتشريع فى الحسد وأخويه.

وفى غير «ما لا يعلمون» من الخمسة الاخر -وهى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون و ما اضطرو إليه- يكون المراد دفع تأثير المقتضى عن شمول الحكم و اطراده لحال النسيان والإضطرار والإكراه والخطأ و مالايطاق ؛ فتكون نتيجة الدفع تخصيص الحكم بما عدا هذه الموارد؛ وسيأتى أنّ التخصيص فى ذلك يكون من التخصيص الواقعى وليس من التخصيص الظاهرى.

و فى «ما لا يعلمون» يكون المراد دفع مقتضيات الأحكام الواقعية عن تأثيرها فى ايجاب الإحتياط، مع أنّ ملاكاتها كانت تقتضى ايجاب الإحتياط(١)

ويظهر من الشيخ (قدس سره): أنّ «الدفع» من أوّل الأمر ورد على ايجاب الإحتياط، لا أنّه ورد على مقتضيات الأحكام الواقعية من حيث تأثيرها فى ايجاب الإحتياط.

قال (قدس سره): «و حينئذٍ فنقول: معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم ايجاب الإحتياط والتحفظ فيه الخ».

ولا يخفى ما فيه من المسامحة، فانّ المراد من «الموصول» فى قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» نفس الأحكام الواقعية، لأنها هى

---

(١) أقول: ليس المراد نفى نفس المقتضيات الواقعية جزماً ولا تأثيرها فى الأحكام الواقعية كذلك، بل المراد نفى «ما لا يعلمون» بالعناية، باعتبار نفى تأثيرها الذى هوعين أثرها من إيجاب الإحتياط ظاهراً؛ ومرجع كلام الشيخ (قدس سره) أيضاً إلى ذلك ؛ فتدبر فيه.

المجهولة، وما اريد من «الموصول» هو المرفوع، فلابد وأن يردالرفع على الحكم الواقعي(١) وإن كانت نتيجة رفعه عدم ايجاب الإحتياط، لأنّه لا يمكن رفعه حقيقة عن موطنه وهو عالم التشريع، وإلاّ يلزم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها، وهوينافي ما عليه اصول المخطئة.

و ورود الرفع على الأحكام الواقعية على وجه ينتج عدم ايجاب الإحتياط لا يمكن إلاّ بأن يراد دفع الأحكام الواقعية عن تأثير مقتضياتها في ايجاب الإحتياط، وتكون النتيجة الترخيص الظاهري في ارتكاب الشبهة والإقتحام فيها.

وتوضيح ذلك: هو أنّ أدلة الأحكام لمّا كانت قاصرة لأن تتكفل بيان وجود الأحكام في زمان الشك فيها -كما أنّ نفس الجعل والتشريع الأوّل للأحكام لا يمكن أن يتكفل لحال الشك فيها- فلابد من جعل ثانوي يكون هوالمتكفل لبيان صورة الشك في الحكم من ثبوته وعدم ثبوته؛ فيكون هذا الجعل الثانوي متمماً للجعل الأوّلي ليس له ملاك يخصه؛ نظير ما دلّ على اعتبار قصد التقرب في العبادات، حيث إنّ الأمر الأوّلي لايمكن أن يتكفل ببيان اعتبار ذلك، بل لابد من جعل ثانوي يتكفل ببيان ذلك ويكون من متممات الجعل الأوّلي؛ وقد تقدم في بعض المباحث السابقة: أنّه في كثير من الموارد نحتاج إلى متمم الجعل بجعل ثانوي.

والحكم الذي يتكفله الجعل الثانوي يختلف، فقد يكون حكماً واقعياً باضافة قيد في المأمور به الواقعي؛ مثل ما دلّ على اعتبار قصد التقرب، ومثل ما

---

(١) أقول: الأولى أن يقال: لو كان المراد من «الرفع» الرفع الحقيقي كيف يعقل وروده على الحكم الواقعي في ظرف الجهل به؟ إذ العدم في ظرف الجهل بشيء يستحيل وروده على الشيء الملحوظ في الرتبة السابقة عن الجهل بنفسه؛ فلا محيص من كون المراد به رفعه بالعناية، ومرجعه إلى رفع أثره حقيقة؛ فالرفع الحقيقي متوجه إلى ايجاب الإحتياط بدواً، بلا توجيهه إلى «ما لا يعلمون» ولوبنينا على التصويب واختصاص الحكم بالعالمين؛ فتدبر تعرف.

دلّ على اعتبار غسل المستحاضة قبل الفجر.

و قد يكون حكماً طريقياً، مثل ما دلّ على وجوب السير للحج قبل الموسم.

وقديكون حكماً ظاهرياً، وهو ما إذا اخذ الشك فى الحكم الواقعى فى موضوعه، فانّ الحكم المجعول فى ظرف الشك فى الحكم الواقعى لا يمكن أن يكون حكماً واقعياً، بل لابد أن يكون حكماً ظاهرياً، على اختلاف مفاده، فقد يكون مفاده وضع الحكم الواقعى فى موطن الشك بجعل ايجاب الإحتياط، وقد يكون مفاده رفع الحكم الواقعى بلسان الحل والترخيص، كقوله -عليه السّلام- «كل شيء لك حلال» أو بلسان الرفع، كقوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع عن امتى تسعة أشياء» ومنها ما لا يعلمون.

وهذا الإختلاف ينشأ عن اختلاف ملاكات الأحكام الواقعية ومناطاتها، فقد يكون الملاك بمرتبة من الأهمية فى نظر الشارع يقتضى جعل ايجاب الإحتياط فى ظرف الشك تحرزاً عن الوقوع فى مخالفة الواقع.

وقد لا يكون الملاك بتلك المثابة من الأهمية، فللشارع الترخيص فى ارتكاب الشبهة منّة على العباد وتوسعة عليهم، لأنّه كان له التضييق عليهم بالزامهم على حفظ الملاكات بأىّ مرتبة كانت على أىّ وجه اتفق ولو بالإحتياط مطلقاً فى جميع موارد الشك، ولكن الملّة السهلة السمحة اقتضت عدم ايجاب الإحتياط ورفع تأثير المقتضيات والملاكات عن اقتضائها ايجاب الإحتياط، ولازم ذلك: عدم المؤاخذة على الإقتحام فى الشبهة لو صادف كونه مخالفاً للواقع واتفق كون الشبهة من المحرمات الواقعية.

وبذلك تمتازالبرائة الشرعية عن البرائة العقلية، فانّ البرائة العقلية عبارة عن قبح المؤاخذة بلا بيان، فالحكم العقلى من أوّل الأمر يتوجه على المؤاخذة واستحقاق العقوبة، لأنّ استحقاق المواخذة والعقوبة من المدركات العقلية ليس من وظيفة الشارع وضعه ورفعه إلاّ بوضع ما يكون منشأ ذلك أو

رفعه؛ كما أنّه ليس من وظيفة العقل الحكم بجواز الإقتحام فى الشبهة والترخيص فى ارتكابها، لأنّ ذلك من وظيفة الشارع. نعم: لازم حكم العقل بقبح المؤاخذة بلابيان هوالترخيص فى الإرتكاب، كما أنّ لازم حكم الشارع بالترخيص هو عدم المؤاخذة فى الإقتحام؛ فالبرائة الشرعية من أوّل الأمر تتوجه على جواز الإرتكاب عكس البرائة العقلية.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ «الرفع» فى الحديث المبارك بمعنى «الدفع» فى جميع الأشياء التسعة؛ ولا يلزم من ذلك تجوّز ولا حمل اللفظ على خلاف ما يقتضيه ظاهره.

وإن أبيت عن ذلك وجمدت على ما ينسبق إلى الذهن فى بادئ الأمر: من أنّ العناية المصححة لورود الرفع على الشيء إنّما هى باعتبار وجوده السابق ولا يكفى مجرد ثبوت مقتضى الوجود، فيمكن الإلتزام بذلك أيضاً لوجود العناية المصححة لورود الرفع فى جميع الامور التسعة المذكورة فى الحديث.

أمّا فى غير «ما لا يعلمون» من الثمانية الاخر فواضح، فانّ الرفع قد اسند فيها إلى ما هو ثابت خارجاً، لوجود الخطأ والنسيان والإضطرار وغيرذلك خارجاً، فالرفع قدورد على ما هو موجود فى الخارج؛ ولا منافات بين ورود الرفع على المذكورات وبين بقائها على ما كانت عليه بعد ورود الرفع عليها، لأنّ الرفع التشريعى لا ينافى الثبوت التكوينى، كما لا ينافى وجود الضرر خارجاً مع نفيه تشريعاً؛ وسيأتى معنى الرفع التشريعى فى المذكورات.

وأمّا فى «ما لا يعلمون» فقد يقال: إنّه لا يمكن أن يكون الرفع فيه بمعناه، فانّ المراد من «الموصول» نفس الحكم الشرعى؛ فان كان الحكم فى مورد الشك ثابتاً فلا يتصور رفعه إلاّ على سبيل النسخ، وإن لم يكن ثابتاً فلا يصح إسناد الرفع إليه، لعدم سبق الوجود، فلابد من جعل «الرفع» فى قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» بمعنى «الدفع» هذا.

ولكن يمكن ثبوت العناية المصححة لإسناد الرفع إلى الحكم من دون

أن يلزم النسخ أو التصويب. أمّا فى الشبهات الموضوعية: فواضح، فانّه فى مورد الشك فى خمرية الشيء يصح أن يقال: رفع الحكم بالحرمة عن المشكوك، بلحاظ أنّ حرمة شرب الخمر قد ثبتت فى الشريعة، فصح أن يقال: رفعت حرمة شرب الخمر عن هذا المشتبه. وأمّا فى الشبهات الحكمية: فيمكن أيضاً فرض وجود العناية المصححة لاستعمال الرفع(١) فتأمّل.

ولكن هذا كله إتعاب للنفس وتبعيد للمسافة بلا ملزم، فانّ استعمال «الرفع» بمعنى «الدفع» ليس بعزيزالوجود، بل قد عرفت: أن الرفع حقيقة هو الدفع؛ فيستقيم معنى الحديث المبارك بلا تصرّف وتأويل.

الأمر الثانى:

قيل: إنّ دلالة الإقتضاء تقتضى تقديراً فى الكلام، لشهادة الوجدان والعيان على وجود الخطأ والنسيان فى الخارج، وكذا غير الخطأ والنسيان ممّا ذكر فى الحديث الشريف؛ فلابد من أن يكون المرفوع أمراً آخر مقدراً، صوناً لكلام الحكيم عن الكذب واللغوية.

وقد وقع البحث والكلام فى تعيين ما هو المقدّر، فقيل: إنّ المقدّر هو المؤاخذة والعقوبة. وقيل: إنّه عموم الآثار. وقيل: إنّه أظهر الآثار بالنسبة إلى كل واحد من التسعة.

والتحقيق: أنّه لا حاجة إلى التقدير، فانّ التقدير إنّما يحتاج إليه إذا توقف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجى أو كان الرفع رفعاً تكوينياً، فلابد فى تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرجه عن الكذب. وأمّا إذا كان الرفع رفعاً تشريعياً(٢) فالكلام يصح بلا تقدير، فانّ

---

(١) أقول: يكفى فى العناية وجود الحكم المشكوك فى الرتبة السابقة، ويكون رفعه فى الرتبة اللاحقة رفع مسبوق الوجود رتبة لازماناً؛ فتدبر.

(٢) أقول: ياليت أمثال هذه البيانات بتوقيع أووحى! إذ لو كان المراد من الرفع التشريعى تشريع رفع ←

الرفع التشريعى كالنفى التشريعى ليس إخباراً عن أمر واقع بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعى بنفس الرفع والنفى، كقوله -صلّى الله عليه وآله- «لا ضرر ولا ضرار» وكقوله -عليه السّلام- «لا شك لكثير الشك» ونحو ذلك ممّا يكون متلوّ النفى أمراً ثابتاً فى الخارج.

وبالجملة: ماورد فى الأخبار ممّا سيق فى هذا المساق سواء كان بلسان الرفع أو الدفع أو النفى إنّما يكون فى مقام تشريع الأحكام وإنشائها، لا فى مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها حتى يحتاج إلى التقدير، وسيأتى معنى الرفع التشريعى ونتيجته.

والغرض فى المقام مجرد بيان أنّ دلالة الإقتضاء لا تقتضى تقديراً فى الكلام حتى يبحث عما هو المقدّر.

لا أقول: إنّ الرفع التشريعى تعلّق بنفس المذكورات(١) فانّ المذكورات فى الحديث غير «ما لا يعلمون» لا تقبل الرفع التشريعى، لأنّها من الامور التكوينية الخارجية، بل رفع المذكورات تشريعاً إنّما يكون برفع آثارها الشرعية -على ما سيأتى بيانه- ولكن ذلك لا ربط له بدلالة الإقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية والكذب، بل ذلك لأجل أنّ رفع المذكورات فى عالم التشريع هو رفع ما يترتب عليها من الآثار والأحكام الشرعية؛ كما أنّ معنى «نفى الضرر» هو نفى الأحكام الضررية، فتأمّل جيّداً.

هذه الامور حقيقة فهو غلط، وإن كان الغرض جعل الشارع رفعها تنزيلاً فهو يناسب مع الإخبارية أيضاً، وإن كان الغرض عدم جعلها فى موارد أحكامه وتشريعاته فهو رفع حقيق لهذه الامور فى دائرة أحكامه لا مطلقاً، فلا يخرج هذا الرفع أيضاً عن التكوين، غايته فى مورد خاص، إذ مرجع هذا المعنى إلى رفع الخطاء حقيقة فى الشرعيات، وهكذا، فهو عين الرفع الحقيق لها، غاية الأمر لا مطلقاً؛ وهذا المعنى أيضاً قابل للإخبارية؛ فلا يبق فى البين إلاّ توهّم تشريع الرفع بجعله غير ما ذكرنا، وعليه بشرحه؛ وهذا الذى لا نفهم له معنى محصّلاً.

(١) أقول: لا مجال لهذا الكلام، إذ مرجع الرفع التشريعى إلى رفع الامور الواقعية فى عالم التشريع، ومرجع هذا الرفع إلى رفع أثره؛ وهذا عين قابلية الامور التكوينية للرفع التشريعى، فلا معنى لقوله توضيحاً لمرامه «لا أقول» إلى آخره، خصوصاً لا يفهم فرق بين الرفع التشريعى وبين رفع المذكورات تشريعاً؛ فتدبر.

الأمر الثالث:

قيل: إنّ وحدة السياق تقتضى أن يكون المراد من «الموصول» فى «ما لا يعلمون» الموضوع المشتبه، لأنّ المراد من «الموصول» فيما استكرهوا وما اضطروا و ما لايطيقون، هوالفعل الذى استكرهوا عليه أو اضطروا إليه أو لايطيقونه، فانّ هذه العناوين لا تعرض الأحكام الشرعية، بل إنّما تعرض الأفعال الخارجية؛ ومقتضى وحدة السياق أن يكون المراد من «الموصول» فى «ما لا يعلمون» أيضاً الفعل الذى اشتبه عنوانه، كالشرب الذى اشتبه كونه شرب التتن أو شرب الخمر، فيختص الحديث المبارك بالشبهات الموضوعية ولا يعمّ الشبهات الحكمية؛ مضافاً إلى أنّه لا جامع بين الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية بحيث يمكن أن يراد من «الموصول» معنى يعمّها، فانّ المرفوع فى الشبهات الحكمية إنّما هو نفس متعلق الجهل وما لا يعلمون، وهوالحكم الشرعى(١) فاسناد الرفع إلى «الموصول» يكون من قبيل الإسناد إلى ماهوله، لأنّ «الموصول» الذى تعلق الجهل به بنفسه قابل للوضع والرفع الشرعى. وأمّا الشبهات الموضوعية: فالذى تعلق الجهل به فيها أوّلاً وبالذات إنّما هو الموضوع الخارجى وبالتبع يتعلق بالحكم الشرعى؛ والموضوع الخارجى بنفسه غير قابل للوضع والرفع الشرعى، بل إسناد الرفع إليه يكون من قبيل الإسناد إلى غيرما هو له؛ فمع قطع النظر عن وحدة السياق كان الأولى اختصاص الحديث

(١) أقول: محل البحث فى أنّ متعلق الرفع فى البقية أىّ شىء؟ وذلك لا ينافى مع كون المرفوع بالأخرة حكم شرعى، فالإختلاف فى المتعلق يوجب خلاف السياق. والأولى فى الجواب أن يقال: إنّ المراد من «الموصول» ما كان معروض وصفه حقيقة؛ والفعل فى الشبهات الموضوعية ما تعلق عدم العلم بنفسه ـ كما اضطروا إليه ـ بل تعلق عدم العلم بعنوانه، وهو أيضاً خلاف ظهور السياق؛ وحينئذٍ الأمر يدور بين حفظ السياق من هذه الجهة فيحمل على الحكم، أو حفظ السياق من حيث إرادة الفعل من «الموصول» وارتكاب خلاف السياق من جهة اخرى؛ والعرف يرجح الأوّل، فيحمل على الحكم فى «ما لا يعلمون» فقط.

بالشبهات الحكمية، إلاّ أنّ وحدة السياق تقتضي اختصاصه بالشبهات الموضوعية، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فى هذا الكلام من الضعف، فانّ المرفوع فى جميع الأشياء التسعة إنّما هو الحكم الشرعى، وإضافة الرفع فى غير «ما لا يعلمون» إلى الأفعال الخارجية إنّما هو لأجل أنّ الإكراه والإضطرار ونحو ذلك إنّما يعرض الأفعال لا الأحكام -كما ذكر- وإلاّ فالمرفوع فيها هوالحكم الشرعى؛ كما أنّ المرفوع فى «ما لا يعلمون» أيضاً هو الحكم الشرعى، وهو المراد من «الموصول» والجامع بين الشبهات الحكمية والموضوعية.

ومجرد اختلاف منشأ الجهل -وأنّه فى الشبهات الحكمية إنّما يكون إجمال النص أو فقده أو تعارض النصين وفى الشبهات الموضوعية يكون المنشأ اختلاط الامور الخارجية- لا يقتضى الإختلاف فيما اسند الرفع إليه، فانّ الرفع قد اسند إلى عنوان «ما لا يعلم» ولمكان أنّ الرفع التشريعى لابد وأن يرد على ما يكون قابلاً للوضع والرفع الشرعى، فالمرفوع إنّما يكون هو الحكم الشرعى، سواء فى ذلك الشبهات الحكمية والموضوعية؛ فكما أنّ قوله -عليه السّلام- «لا تنقض اليقين بالشك» يعم كلا الشبهتين بجامع واحد، كذلك قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع عن امتى تسعة أشياء» فتدبر.

الأمر الرابع:

قد عرفت: نتيجة الرفع فى «ما لا يعلمون» وأنّه بمعنى دفع مقتضيات الأحكام فى تأثيرها لايجاب الإحتياط، من دون أن يمسّ الرفع فيه كرامة الحكم الواقعى بوجه من الوجوه من حيث الوجود والفعلية، فلا نسخ ولا تصويب ولا صرف.

وأمّا النتيجة فى غير «ما لا يعلمون» فبالنسبة إلى رفع الحسد والطيرة والوسوسة فى الخلق، سيأتى البحث عنه. وأمّا بالنسبة إلى الخمسة الاخر: من

الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه و ما اضطروا إليه وما لا يطيقونه، فنتيجة الرفع فيها هى تخصيص الأحكام الواقعية المترتبة على موضوعاتها المقدرة وجودها بما عدا عروض هذه الطوارى.

بيان ذلك: هو أنّ مقتضى عموم أدلة الأحكام الواقعية عدم دخل الخطأ والنسيان وغير ذلك من الطوارى والحالات فى ترتبها على موضوعاتها، فانّ مقتضى عموم قوله تعالى: «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» وقوله تعالى «الزانى والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة» هو ثبوت القطع والجلد على من اكره على السرقة والزنا أو اضطر إليهما. ومقتضى الجمع بين تلك الأدلة وقوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع عن امتى الخطأ والنسيان الخ» هو اختصاص الأحكام بغير صورة عروض ذلك، فلا قطع ولا جلد على من اكره على السرقة والزنا؛ وقد عرفت: أنّ الرفع فى الحديث المبارك بمعنى الدفع، فيكون حاصل المعنى: هو «أنّ مقتضيات الأحكام الواقعية وإن كانت تقتضى ترتب الأحكام على موضوعاتها مطلقاً من غير دخل للخطأ والنسيان فى ذلك، إلاّ أنّ الشارع دفع تلك المقتضيات عن تأثيرها فى ترتب الحكم على الموضوع الذى عرض عليه الخطأ والنسيان والإكراه ونحو ذلك» فلا حكم مع عروض هذه الحالات، فتكون النتيجة تخصيص الأحكام الواقعية بالموارد التى لم تطرء عليها هذه الطوارى.

والذى يدل على أنّ مقتضيات الأحكام الواقعية كانت تقتضى ترتب الأحكام على موضوعاتها مطلقاً من غير دخل للإكراه ونحوه فى ذلك، هو أنّ سياق «حديث الرفع» يقتضى كون الرفع للإمتنان والتوسعة على العباد، فلولا ثبوت المقتضى فى الموارد التى تعرض عليها هذه الطوارى والحالات لم يكن موقع للإمتنان، كما لا يخفى.

وتوهّم: أنّ النسبة بين كل واحد من أدلة الأحكام مع كل واحد من العناوين الخمسة العموم والخصوص من وجه، فانّ ما دل على وجوب الجلد فى

الزنا وإن كان يعمّ صورة الإكراه عليه وعدمه إلاّ أنّه يختص بخصوص الزنا؛ كما أنّ ما دل على رفع الاكراه وإن كان يختص بالإكراه إلاّ أنّه يعمّ الإكراه على الزنا وغيره، فلا وجه لتقديم ما دل على رفع الإكراه على ما دل على وجوب الجلد على الزانى

فاسد، فانّ «حديث الرفع» يكون حاكماً على أدلة الأحكام، فلا تلاحظ النسبة بينهما؛ كما لا تلاحظ النسبة بين أدلة الأحكام وبين مادل على نفي الضرر والعسر والحرج. ولا فرق بين أدلة نفي الضرر والعسر والحرج وبين دليل رفع الإضطرار والإكراه ونحو ذلك، سوا أنّ الحكومة فى أدلة نفي الضرر والعسر والحرج إنّما تكون باعتبار عقد الحمل حيث إنّ الضرر والعسر والحرج من العناوين الطارية على نفس الأحكام فانّ الحكم قد يكون ضررياً أو حرجياً و قد لا يكون ـ كما أوضحناه بما لامزيد عليه فى محله ـ وفى دليل رفع الإكراه والإضطرار وغير ذلك إنّما تكون باعتبار عقد الوضع، فانّه لا يمكن طروّ الإكراه والإضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام، بل إنّما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها، فحديث الرفع يوجب تضييق دائرة موضوعات الأحكام، نظير قوله -عليه السّلام- «لا شك لكثير الشك» و «لا سهو مع حفظ الإمام» ونحو ذلك مما يكون أحد الدليلين متكفلاً لما اريد من عقد وضع الآخر؛ وسيأتى فى محله: أنه لا تلاحظ النسبة بين دليل الحاكم والمحكوم ولا قوة الظهور وضعفه، بل دليل الحاكم يقدّم على دليل المحكوم وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه أو كان دليل المحكوم فى المفاد أظهر من دليل الحاكم؛ ونتيجة كل حكومة هى التخصيص، فلا ينبغى التأمل فى حكومة «حديث الرفع» على أدلة الأحكام، وتكون النتيجة تخصيص الأحكام بما عدا عروض العناوين الخمسة على موضوعات الأحكام ومتعلقاتها، فتأمّل جيّداً.

* * *

الأمر الخامس:

فى بيان عموم النتيجة وأنّ المرفوع فى هذه الموارد هل هو جميع الآثار والأحكام المترتبة على الموضوعات؟ أو بعض الآثار؟ وهو من أهمّ الامور التى ينبغى البحث عنها فى «حديث الرفع» وقبل بيان ذلك ينبغى التنبيه على أمرين:

الأوّل: انّه يعتبر فى التمسك بحديث الرفع امور:

الأوّل: أن يكون الأثر الذى يراد رفعه من الآثار الشرعية التى أمر وضعها ورفعها بيد الشارع، لامن الآثار العقلية التى ليس أمر وضعها ورفعها بيد الشارع.

الثانى: أن يكون فى رفعهً منّة وتوسعة على العباد، فالأثر الذى يلزم من رفعه التضييق عليهم لا يندرج فى عموم الحديث.

الثالث: أن يكون الأثر بحسب جعله الأولى مترتباً على الموضوع لا بشرط عن طرّوالعناوين المذكورة فى الحديث،أى لم يعتبر فى موضوع الأثر عنوان الخطأ والنسيان ونحو ذلك، وإلاّ لم يكن مرفوعاً بحديث الرفع، فانّ عنوان الموضوع يقتضى وضع الأثر لا رفعه؛ فلو فرض أنّه قد اخذ فى موضوع بعض الآثار عنوان خصوص الإكراه أو خصوص الإضطرار أو غير ذلك من أحد العناوين الخمسة كان ذلك الأثر خارجاً عن عموم «حديث الرفع» فهذه الامور الثلاثة ممّا لابد منها فى صحة التمسك بحديث الرفع، والسرّ فى اعتبارها واضح.

الثانى: إنّ الرفع التشريعى للشىء عبارة عن خلوّ صفحة التشريع عنه، وإن كان صفحة التكوين مشغولة به، لعدم المنافاة بين الرفع التشريعى والثبوت التكوينى، من غير فرق بين تعلق الرفع بالحكم الشرعى ابتداء أو بالموضوع الخارجى إذا كان الموضوع ذا حكم شرعى، فانّ رفع الموضوع فى عالم

التشريع عبارة من رفع حكمه لا بتقدير فى الكلام، بل معنى رفع الموضوع شرعًا هوذلك (١)

فمفاد قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع عن امّتى الخطأ و النسيان» -بحسب ما يقتضيه ظاهر اللفظ أوّلاً- هو رفع نفس الخطأ والنسيان وتنزيل الصفتين منزلة العدم، فكأنّه لم يقع الخطأ والنسيان خارجاً؛ ومعنى عدم وقوع الخطأ والنسيان، هو أنّ الفعل الصادر على أحد الوجهين كأن لم يصدر على هذا الوجه.

وهذا المعنى بظاهره فاسد، فانّه يلزم على هذا ترتيب آثار العمد على الفعل الصادر عن خطأ أو نسيان، وذلك ينافى الإمتنان والتوسعة؛ فلابد وأن يكون المراد من رفع الخطأ والنسيان رفع الفعل الصادر عن ذلك، يعنى جعل الفعل كالعدم وكأنّه لم يصدر عن الشخص ولم يقع، لا أنّ الفعل وقع و حيثية صدوره عن خطأ أو نسيان لم يكن، ليلزم ترتيب آثار الصدور عن عمد عليه حتى ينافى الإمتنان، بل لابد من أن يكون مفاد رفع الخطأ والنسيان رفع أصل الفعل الواقع عن نسيان أو خطأ؛ فتوافق مفاد رفع الخطأ والنسيان مع مفاد رفع ما استكرهوا عليه و ما اضطروا إليه وما لا يطيقونه، فانّ المرفوع فى هذه الامور الثلا ثة هو الفعل الذى وقع عن إكراه أو عن اضطرار إليه أو ما لاطاقة عليه، لا رفع صفة الإكراه والإضطرار. ومقتضى وحدة السياق والمفاد هو أن يكون المرفوع فى الخطأ والنسيان ذلك؛ وقد عرفت: أنّ رفع الفعل تشريعاً إنّما يكون

---

(١) أقول: رفع ذات الموضوع لا بوصف موضوعيته إذا كان مرجعه إلى خلوّ صفحة التشريع عنه، فرجعه إلى خلوّ صفحة التشريع عن هذاالذات، ومآله إلى خلوّ خطاباته عن هذه الأفعال واختصاصها بغيرها؛ وهذا عين رفع نفسها تكويناً فى طى أحكامه وخطاباته لا مطلقاً؛ وهذا عين المعنى الثالث الذى أشرنا إليه فى الحاشية السابقة وقابل للإخبارية أيضاً. ولكن الأولى منه الإلتزام بالمعنى الثانى: من جعل الرفع فى المذكورات تنزيلياً بلحاظ رفع آثاره. ويمكن حمل كلامه من الرفع التشريعى على ذلك؛ تبديل المقرّر البيان المعروف من الرفع الإدعائى إلى الرفع فى عالم التشريع ليس إلاّ إخفاء الأمر على الأذهان، وهو نوع من تبعيد المسافة.

بلحاظ رفع الآثار والأحكام، فيقع الكلام حينئذٍ فى أنّ المرفوع عموم الآثار أو بعضها؟(١)

---

(١) أقول: ينبغى فى شرح هذا المرام أن يقال: إنّه بعد اختصاص «حديث الرفع» بما فى وضعه خلاف الإمتنان على الامة لا رفع أثره مطلقاً ـ إذ لا امتنان فى رفع ما لا يكون فى وضعه خلاف امتنان عليهم بل لو فرض الإمتنان فيه فالمتيقن من «الحديث» رفع هذا المقدار لا كل رفع فيه امتنان وإن لم يكن فى وضعه خلاف امتنان ـ فكان «حديث الرفع» من هذه الجهة نظير «لاضرر» الغير الشامل للمقدم. مع أنّ نفى الحكم عنه منّة عليه أيضاً؛ فالخبرلا يكاد يشمل الخطأ والنسيان عن تقصيره وتمكنه من حفظه. نعم: لو بلغ حفظ تمكنه عن الوقوع فى الامور المزبورة إلى حد الحرج ربما يشمله «الحديث» إذ فى وضعه عليه أيضاً خلاف الإمتنان عليه، ولذا يشمله عموم «لاحرج» أيضاً.

و من هنا ظهر الحال فى «ما لا يطيقون» حرفاً بحرف؛ كما أنّ الإضطرار فى التكليفيات لا اختصاص فى رفعه بصورة التمكن عن حفظه، إذ مع قصوره العقل لايابى عن فعلية التكليف واستحقاقه العقوبة، ولذا كان وضع التكليف فى مورده خلاف الإمتنان فى حقه، فيشمله «الحديث» بخلاف العناوين السابقة، إذ مع قصورها يأبى العقل عن استحقاق العقوبة فى موردها، فلا يكون التكليف فى وضعه خلاف امتنان، وإنّما يختص ذلك بصورة خاصة، كما أشرنا.

وأمّا فى الوضعيات: فالظاهر أنّ رفع تأثير المعاملة عن المضطر إليها ولو قصوراً خلاف امتنان فى حقه، لأنّ فى وضعه كمال الإمتنان عليه؛ وعمدة النكتة فيه: أنّ فى المعاملات المضطربها الإضطرار دعاه إلى المعاملة، فأثر المعاملة بالواسطة تنسب إلى الإضطرار الذى هو مقتضيه، فيكون من الموارد التى يترتب الأثر على نفس العنوان باقتضائه و«حديث الرفع» أجنبى عن مثلها؛ وهذا بخلاف موارد الإضطرار على مخالفة التكليف، كما لا يخفى.

وأمّا المكره عليه: ففى التكليفيات لامجال للأخذ باطلاق رفع الإكراه، كيف! ولو اكره على الزنا بتوعيده على أخذ مال قليل منه لا يكون ضرره حرجياً عليه ـ كالقران أو أقل منه ـ لم يلتزم أحد بجواز ارتكاب الزنا أو اللواط أو شرب الخمر؛ وهكذا لو كان توعيده بأمر مهم ولكن كان متمكناً عن دفعه بوجه يكره عليه إقدامه بلا حرج، فانّ هذا المقدار يكفى للحكم بفساد المعاملة لكونه مكرهاً؛ ومع ذا لا يكفى فى التكليفيات جزماً. نعم: لا بأس بالإكتفاء بمطلق صدق الإكراه فى المعاملات لأنّ فى وضعه خلاف امتنان عليه.

لا يقال: إنّ فى المقام أيضاً الإكراه دعاه إلى المعاملة، فأثر المعاملة يحسب لعنوانه.

فانّه يقال: فرق بينه وبين الإضطرار، فانّ فى الإضطرار كان الإضطرار مقتضياً لتحصيل مال لمعاش عياله، ولا يكون ذلك إلاّ بصحة المعاملة، وفى الإكراه ليس الأمر كذلك، بل هو مقتضى لعدم ترتب الأثر، لأنّه مقتضى للطيب الذى هو من أجزاء المتقضى للصحة أو شرائطه؛ فيخرج مثل هذا الأثر من الآثار التى يكون العناوين المزبورة مقتضياً لها. وما هو مورد انصراف «حديث الرفع» مثل هذه الآثار، لا كل أثر ينسب إلى نفسه، ولوكان مفنياً لمقتضيه أو شرطه، وذلك أيضاً عمدة النكتة الفارقة بين الإكراه والإضطرار.

←

فنقول: الأحكام المترتبة على أفعال العباد، إمّا أن تكون وضعية ـ كما فى باب العقود والايقاعات والطهارة والنجاسة وأمثال ذلك ـ وإمّا أن تكون تكليفية؛ وهى إمّا أن تكون مترتبة على الفعل بلحاظ صرف الوجود بحيث لا يكون لوجوده الثانى ذلك الأثر، وإمّا أن تكون مترتبة عليه بلحاظ مطلق الوجود بحيث كلّما وجد الفعل كان الأثر مترتباً عليه.

ثم إنّ معروض الحكم والأثر، إمّا أن يكون هو الفعل الصادر عن الفاعل بمعنى أنّ الفاعل يكون هو المخاطب بالحكم كحرمة شرب الخمر حيث إنّ خطاب «لا تشرب» متوجه إلى شخص الشارب، وإمّا أن يكون الفعل الصادر عن الفاعل علة لتوجّه حكم إلى غير الفاعل، كوجوب إقامة الحد على من شرب الخمر، حيث إنّ شرب الخمر من شخص يكون علة لتوجّه خطاب «إقامة

ولئن شئت قلت: إنّ الإضطرار مرفوع فى خصوص التكليفيات ما لم يكن حفظه حرجياً ولا يشمل المعاملات أبداً، والإكراه مختص بالمعاملات ولا يشمل التكاليف أصلاً. نعم: إذا بلغ بحد الحرج فى ترك ارتكاب المكره عليه كان الأثر أيضاً مرفوعاً، لكن ذلك أيضاً من جهة الحرج لا الإكراه؛ ولئن شئت فسمّه الإكراه أيضاً، ولكن لا إطلاق فيه، كما أشرنا.

ثم إنّ الأثر المرفوع فى المكره ليس إلاّ صحة المعاملة لا الأحكام التكليفية المترتبة على الصحة، إذ هى أيضاً خلاف امتنان فى حق المشترى، لانتهائه إلى كونه مالكاً بلا سلطنة؛ بخلاف المرفوع فى البقية، فانّ المرفوع فيها نفس التكليف الواقعى المستتبع لنفى ايجاب التحفظ الواصل إلى حد الحرج المستتبع لنفى استحقاق العقوبة على مخالفتها.

ثم إنّ فى رفع التكليف فى باب الإضطرار وغيره لا فرق بين كون التكليف متعلقاً بالوجود أو العدم وبين كون الإضطرار متعلقاً بالوجود أو العدم، إذ مرجع الجميع إلى رفع التكليف عما اضطر على خلاف مقتضاه نفياً أو إثباتاً، وسيجىء توضيح المقال فى الحاشية الآتية.

وأمّا فى «ما لا يعلمون» فالمرفوع فيه ما كان فى ظرف الجهل، وليس هو إلاّ ايجاب الإحتياط؛ ولا مجال فى المقام لتعلق الرفع بنفس التكليف الواقعى، حتى فى صورة الإنفتاح، إذ لا يكون ما فى وضعه عليه خلاف امتنان؛ فله إبقاء حكم عقله بالإحتياط أو الفحص؛ فرفع هذا الحكم بقلب موضوعه، حيث إنّه تعليق، ولا يحتاج رفعه برفع نفس التكليف الواقعى؛ كما أنّه فى القاصر كان المرفوع ايجاب احتياطه شرعاً بلا رفع التكليف الواقعى إلاّ عناية وتنزيلاً. ونتيجة جميع المرفوعات بالأخرة رفع المؤاخذة عما كان لولا «حديث الرفع» ولئن تتأمل فيما ذكرنا ترى ما فى كلمات الماتن المقرر مواقع النظر؛ فتدبر.

الحد» إلى الحاكم المقيم للحد. فهذه جملة الأحكام والآثار المترتبة على أفعال العباد.

فان كان الحكم من الأحكام التكليفية وكان مترتباً على الفعل بلحاظ مطلق الوجود وكان الفاعل هو المخاطب بالحكم، فلا إشكال فى سقوط الحكم إذا صدر الفعل عن إكراه أو اضطرار أونسيان أو خطأ، فانّ نتيجة رفع الفعل الصادر على هذا الوجه فى عالم التشريع هو ذلك؛ فمن شرب الخمر عن إكراه أو اضطرار لم يكن فعله حراماً شرعاً؛ ولا يخرج بذلك عن العدالة لوكان واجداً لها قبل الشرب، لأنّ الشرب عن إكراه كالعدم، والحكم تابع لموضوعه، فرفع الموضوع يقتضى رفع الحكم، فلا حرمة؛ وهو واضح.

وإن كان الأثر مترتباً على الفعل بلحاظ صرف الوجود، فان اكره المكلف على الفعل أو اضطر إليه، فهذا يختلف حسب اختلاف الآثار، فقد يكون الأثر من الآثار التى لا تقتضى المنّة رفعه، كمن نذر أن يكرم عالماً فاكره على الإكرام أو اضطر إليه، فانّه لا يصح أن يكون الإكرام المكره عليه مشمولاً لحديث الرفع، لأنّ فرض الإكرام كالعدم وجعله كأن لم يكن يقتضى عدم تحقق الإمتثال ووجوب الإكرام عليه ثانياً، وذلك ينافى الإمتنان. وقد يكون الأثر من الآثار التى تقتضى المنّة رفعه، كما لو نذر المكلف أن لا يكرم شخصاً خاصاً أولا يشرب ماء الدجلة فاكره على الإكرام أو الشرب، فانّ رفع ما يترتب على الإكرام والشرب من الحنث والكفارة يوافق المنّة، فيصح أن يقال: إنّ الإكرام كذلك إكرام وجعله كالعدم لرفع ما يترتب عليه من الحنث والكفارة.

وإن اكره المكلف على الترك أو اضطر إليه أو نسى الفعل: ففى شمول «حديث الرفع» لذلك إشكال، مثلاً لو نذر أن يشرب من ماء الدجلة فاكره على العدم أو اضطر إليه أونسى أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفارة عليه لو لم تكن أدلة وجوب الكفارة مختصة بصورة تعمد الحنث ومخالفة النذر

عن إرادة والتفات، فانّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لأنّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أنّ المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان فلم يصدر منه أمر وجودى قابل للرفع؛ ولا يمكن أن يكون عدم الشرب فى المثال مرفوعاً وجعله كالشرب، حتى يقال: إنّه لم يتحقق مخالفة النذر فلا حنث ولا كفارة.

والحاصل: أنّه فرق بين الوضع والرفع، فانّ الوضع يتوجه على المعدوم فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوماً ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان ذلك موافقاً للتوسعة والإمتنان، وأمّا الفعل الذى لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محل للرفع فيه(١) لأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلاّ بالوضع والجعل، و«حديث الرفع» لا يتكفل الوضع، بل مفاده الرفع.

ومن هنا يظهر: أنّه لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرايط لنسيان أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، فانّه لا محل لورود الرفع على السورة المنسيّة فى الصلاة مثلاً لخلوّ صفحة الوجود عنها؛ مضافاً إلى أنّ الأثر المترتب على السورة ليس هو إلاّ الإجزاء وصحة العبادة، ومع الغض عن أنّ الإجزاء والصحة ليست من الآثار الشرعية التى تقبل الوضع والرفع لا يمكن أن يكون رفع السورة بلحاظ رفع أثر الإجزاء والصحة، فانّ ذلك يقتضى عدم الإجزاء وفساد العبادة؛ وهذا ينافى الإمتنان وينتج عكس المقصود، فانّ

---

(١) أقول: لنا مجال السؤال بنذر شرب أحد المايعين إجمالاً واضطر بترك أحد الطرفين معيّناً أو غير معيّن، فهل أحد فى البين يلتزم بلزوم امتثال الطرفين؟ ما أظن التزامك به أيضاً، بل تلتزم بالتكليف التوسطى، وهل هذا من غير جهة الإضطرار؟

المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العبادة لا فسادها، فنفس الجزء أو الشرط المنسىّ موضوعاً وأثراً لا يشمله «حديث الرفع» ولا يمكن التشبث به لتصحيح العبادة.

وأمّا بالنسبة إلى المركّب الفاقد للجزء أو الشرط المنسى: فهو وإن كان أمراً وجودياً قابلاً لتوجه الرفع إليه، إلاّ أنّه أوّلاً: ليس هو المنسىّ أو المكره عليه ليتوجه الرفع إليه، وثانياً: لا فائدة فى رفعه، لأنّ رفع المركّب الفاقد للجزء أو الشرط لا يثبت المركّب الواجد له، فانّ ذلك يكون وضعاً لا رفعاً؛ وليس للمركّب الفاقد للجزء أو الشرط أثر يصح رفع المركّب بلحاظه، فانّ الصلاة بلا سورة مثلاً لا يترتب عليها أثر إلاّ الفساد وعدم الإجزاء وهو غير قابل للرفع الشرعى.

و من ذلك يظهر فساد ما قيل: من أنّ المرفوع فى حال النسيان إنّما هو جزئية المنسىّ للمركّب، وما اشكل عليه: من أنّ الجزئية لا تقبل الجعل فلا تقبل الرفع، وما اجيب عن ذلك: من أنّ الجزئية مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها فتقبل الرفع برفع منشأ الإنتزاع.

فانّ ذلك كلّه خروج عن مفروض الكلام ولا ربط له بالمقام، لأنّ جزئية الجزء لم تكن منسيّة وإلاّ كان ذلك من نسيان الحكم، ومحل الكلام إنّما هو نسيان الموضوع ونسيان قراءة السورة مثلاً؛ فلم يتعلق النسيان بالجزئية حتى يستشكل بأن الجزئية غير مجعولة فيجاب بأنّها مجعولة بجعل منشأ الإنتزاع.

والحاصل: أنّ الإشكال فى شمول «حديث الرفع» للجزء المنسى ليس من جهة عدم قابلية الجزء للرفع الشرعى، إذ لا إشكال فى أنّه عند الشك فى جزئية شيء للمركب أو شرطيته تجرى فيه البرائه الشرعية ويندرج فى قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» بل الإشكال إنّما هو من جهة أنّه عند ترك الجزء نسياناً مع العلم والإلتفات بجزئيته ليس فى البين ما يرد الرفع الشرعى عليه من حيث الموضوع والأثر، فلا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط بمثل «حديث الرفع» بل لابد من التماس دليل آخر على

الصحة، وهو فى الصلاة قوله -عليه السّلام- «لا تعاد الصلاة إلاّ عن خمس».

وعلى ذلك يبتنى جملة من القواعد التى تسالم عليها الأصحاب فى باب الخلل الواقع فى الصلاة، من جملتها: أنّه لو كان المنسىّ من الأركان فما لم يدخل المصلّى فى ركن آخر يجب عليه العود لتدارك الركن المنسىّ و مع الدخول فى ركن آخر تبطل الصلاة، بخلاف ما إذا كان المنسىّ من غير الأركان، فانّه لا تبطل الصلاة بنسيانه وإن دخل فى ركن آخر، بل إن كان الجزء من الأجزاء التى يجب قضائها بعد الصلاة يقضى، وإلاّ فلا شىء عليه إلاّ سجدتا السهو؛ ونحو ذلك من الفروع والقواعد التى تستفاد من «حديث لا تعاد» وقداستقصينا الكلام فيها فى «رسالة الخلل».

ولو كان المدرك فى صحة الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط نسياناً «حديث الرفع» كان اللازم صحة الصلاة بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقاً من غير فرق بين الأركان وغيرها، فانّه لا يمكن استفادة التفصيل من «حديث الرفع». ويؤيد ذلك: أنّه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلاة وغيرها من ساير المركّبات.

هذا إذا كان النسيان مستوعباً فى تمام الوقت المضروب للمركّب، وأمّا فى النسيان الغير المستوعب فالأمر فيه أوضح،فانّه لا يصدق نسيان المأموربه عند نسيان الجزء فى جزء من الوقت مع التذكر فى بقية الوقت، لأنّ المأمور به هو الفرد الكلى الواجد لجميع الأجزاء والشرائط ولو فى جزء من الوقت الذى يسع فعل المأمور به، فمع التذكر فى أثناء الوقت يجب الإتيان بالمأمور به لبقاء وقته -لو كان المدرك حديث الرفع- لأنّ المأتى به الفاقد للجزء أو الشرط لا ينطبق على المأمور به، فلو لا «حديث لا تعاد» كان اللازم هو إعادة الصلاة الفاقدة للجزء نسياناً مع التذكر فى أثناء الوقت.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه فى كل مورد مسّت الحاجة إلى تنزيل الفاقد منزلة الواجد لابد من التماس دليل آخر غير «حديث الرفع» كما أنّه فى كل

مورد مسّت الحاجة إلى تنزيل الواجد منزلة الفاقد يتمسك لذلك بحديث الرفع(١) و من هنا يمكن أن يفرق بين الأجزاء والشرائط وبين الموانع وأنّه فى صورة ايجاد المانع نسياناً يصح التمسك بحديث الرفع إذا كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت؛ فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه فى الأحكام التكليفية. وأمّا الأحكام الوضعية ـ كالعقود والايقاعات والطهارة والنجاسة ـ فالكلام فيها تارة: يقع فى الأسباب: الايجاب والقبول مثلاً، واخرى: فى المسبّبات، وثالثة: فى الآثار والأحكام المترتبة على المسبّبات.

أمّا الأسباب: فمجمل الكلام فيها، هو أنّ وقوع النسيان والإكراه أو الإضطرار فى ناحية الأسباب لا تقتضى تأثيرها فى المسبّب ولا تندرج فى «حديث الرفع» لما تقدم فى باب الأجزاء والشرائط: من أنّ «حديث الرفع» لا يتكفل تنزيل الفاقد منزلة الواجد ولايثبت أمراًلم يكن؛ فلو اضطر إلى ايقاع

---

(١) أقول: المستفاد من رفع ما اضطروا إليه إذا كان بقوله رفعه تشريعياً ـ و معنى رفعه التشريعى خلوّ صفحة التشريع عنه ـ مرجعه إلى عدم تشريع الحكم له أو عدم أخذه موضوعاً لحكمه، لا أنّ مرجعه إلى قلب الوجود بعدم ذاته، أو قلب العدم بوجود ذاته، بل غاية اقتضائه قلب أخذ فى طى التشريع بعدم أخذه؛ وفى هذا المعنى لا فرق بين كون الموضوع فعلاً أو تركاً وأنّ المضطر إليه فعل أو ترك ، إذ كما أنّ رفع الوجود تشريعاً يرجع إلى خلوّ صفحة التشريع عن هذا الوجود، كذلك رفع العدم تشريعاً إلى خلوّ صفحة التشريع عن هذا العدم، ومآله إلى رفع الحكم المترتب على هذا العدم، لا جعله وجوداً، كى يرجع إلى وضع شىء لا يناسب رفعه.

ولذا لم يتوهّم أحد فى مسألة الإضطرار بترك أحد طرفى العلم ـ خصوصاً إذا كان معيّناً ـ بوجوب الإتيان بكل الطرفين تحصيلاً للموافقة القطعية.

وحينئذٍ فلا قصور فى شمول «الحديث» للسورة المنسيّة، ومرجعه إلى إخراجها عن الجزئية لاجعلها بمنزلة الوجود، إذ معنى خلوّ صفحة التشريع عنه هو الأوّل لا الثانى. نعم: هذا المقدار لو كان مستوعباً فى الوقت لا يقتضى الإجزاء، إذ معنى رفعه ما دام النسيان عدم كونه تحت التكليف الذى هو منشأ انتزاع الجزئية مادام النسيان؛ وأمّا كونه واجداً لمصلحة الواقع فلا، فانّه لا يكون تحت الرفع تشريعاً، إذ ليس أمر رفعه ووضعه بيد الشرع؛ وحينئذٍ فالمصلحة المقتضية للجزئية باقية، فبعد رفع النسيان يؤثر المصلحة فى خارج الوقت أثره، كما لو لم يكن فى البين «حديث رفع» وهذا نكتة عدم تشبثهم بمثل «حديث الرفع» لتصحيح المنسيّات جزء أو شرطاً أو مانعاً؛ فتدبر.

العقد بالفارسية أو اكره عليه أو نسى العربيـة كان العقد باطلاً بناء على اشتراط العربية فى العقد، فانّ رفع العقد الفارسى لا يقتضى وقوع العقد العربى(١) وليس للعقد الفارسى أثر يصح رفعه بلحاظ رفع أثره؛ وشرطية العربية ليست هى المنسيّة حتى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطية.

وأمّا المسبّبات: فهى على قسمين: فانّها تارة: تكون من الامور الإعتبارية ليس لهاما بحذاء فى وعاء العين، بل وعائها وعاء الإعتبار ـ كالملكية والزوجية والرقّية ونحو ذلك من الوضعيات الإعتبارية التى أمضاها الشارع ـ واخرى: تكون من الامور الواقعية التى كشف عنها الشارع ـ كالطهارة والنجاسة الخبثية ـ على احتمال قوّاه الشيخ (قدس سره) وإن ضعّفناه نحن فى محله، ويأتى بيانه فى مبحث الإستصحاب.

أمّا القسم الأوّل: فهو بنفسه ممّا تناله يد الوضع والرفع التشريعى، على ما هو الحق عندنا: من أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعية يستقل بالجعل وليس منتزعاً من الأحكام التكليفية؛ فلو فرض أنّه أمكن أن يقع المسبّب عن إكراه ونحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال(٢) فينزّل المسبّب منزلة العدم وكأنّه لم

---

(١) أقول: قد اشرنا ـ فى الحاشية السابقة ـ أنّ مرجع رفع المضطر إليه إذا كان من التروك خلوّ صفحة التشريع عن مثله، ومآله إلى خروج هذا الترك عن حيّز تشريع الجاعلية؛ ولازم تطبيقه على عدم العربية الموجبة لتشريع الفساد به ـ بملاحظة دخل نقيضه فى الصحة ـ هو أنّ هذا العدم ماشرّع فى مورد الفساد الملازم لعدم كون نقيضه دخيلاً فى الصحة، لا أنّ مفاد رفعه جعله منزلة الوجود كى يرد عليه ما افيد؛ وحينئذٍ ليس وجه عدم جريانهم مثل «حديث الرفع» بجميع فقراته فى أبواب المعاملات حتى فى فرض الإضطرار بإيجاد المانع الغير الجارى فيه هذا التقريب باعترافه، بل عمدة الوجه فى أنّ قضية نفى الشرطية أو غيره فى المعاملة ايجاب الوفاء بالفاقد، وهو خلاف الإمتنان فى حق المكلف.

ولذا نفرق بين شرائط الوجوب وشرائط الواجب وأنّ «الحديث» مختص بالثانى دون الأوّل، لما عرفت: من أنّ لازم نفى شرط الوجوب إثبات الوجوب على المكلف على خلاف امتنانه، كما لا يخفى؛ فتدبر.

(٢) أقول: هذا التقريب بعينه يجىء فى الإضطرار، ولم يلتزم أحد فيه فساد المعاملة؛ فلابد من بيان فارق بينهما، كما شرحناه فى الحاشية السابقة.

يقع؛ ويلزمه عدم ترتيب الآثار المترتبة على المسبّب: من حلية الأكل وجواز التصرف فى باب العقود والايقاعات.

لا أقول: إنّ الرفع تعلق بالآثار،بل تعلق بنفس المسبّب،لأنّه بنفسه ممّا تناله يد الرفع، ولكن رفعه يقتضى رفع الآثار، لارتفاع العرض بارتفاع موضوعه؛ ولكن فرض وقوع المسبّب عن إكراه ونحوه فى غاية الإشكال(١) فانّ الإكراه إنّما يتعلق بايجاد الأسباب؛ وقد ذكرنا فى «كتاب البيع» ما قيل و ما يمكن أن يقال فى المقام.

وأمّا القسم الثانى: وهوما إذا كان المسبّب من الامور الواقعية التى كشف عنها الشارع ـ كالطهارة والنجاسة ـ فهو ممّا لا تناله يد الرفع والوضع التشريعى(٢) لأنّه من الامور التكوينية وهى تدور مدار وجودها التكوينى متى تحققت ووجدت، لا تقبل الرفع التشريعى، بل رفعها لابد وأن يكون من سنخ وضعها تكويناً. نعم: يصح أن يتعلق الرفع التشريعى بها بلحاظ مارتب عليها من الآثار الشرعية.

ولا يتوهّم: أنّ لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابة أو عدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسة، بدعوى: أنّ الجنابة المكره عليها وإن لم تقبل الرفع التشريعى إلاّ أنّها باعتبار ما لها من الأثر ـ وهو الغسل ـ قابلة للرفع، فانّ الغسل والتطهير أمران وجوديان قد أمرالشارع بهما

---

(١) أقول: لابأس به بناء على ما هو التحقيق: من أنّ الأمر بالمسبّب لا يرجع إلى السبب،كما بيّناه فى محله.

(٢) أقول: إذا كان معنى الرفع التشريعى ما أفاده سابقاً: من خلوّصفحة التشريع عنه، فلا مانع من تعلقه بالامور الواقعية التكوينية، غاية الأمر نتيجة رفعه تشريعاً رفع أثره الشرعى، كما لا يخفى. ومن هنا ظهر: أنّه لا يبقى مجال لقوله: «نعم» بعد هذا الكلام، إذ لا معنى للرفع التشريعى إلاّ هذا المعنى؛ وحينئذٍ أىّ شىء منفى غيرماأثبت هنا؟.

عقيب الجنابة والنجاسة مطلقاً، من غير فرق بين الجنابة والنجاسة الإختيارية وغيرها(١) فتأمّل، فانّ المقام يحتاج إلى بسط من الكلام لايسعه المجال؛ والبحث عن ذلك وقع استطراداً.

والمقصود الأصلي بالبحث هو البحث عن مفاد قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» فانّه هو المدرك في البرائة الشرعية، وقد عرفت: أنّ الرفع في «ما لا يعلمون» يغاير الرفع في البقية، فانّ الرفع في البقية رفع واقعي ينتج نتيجة التخصيص الواقعي -بالبيان المتقدم- والرفع في «ما لا يعلمون» رفع ظاهري ينتج عدم وجوب الإحتياط في موارد الشك والشبهات -على ما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه- والغرض من إعادة الكلام فيه هو بيان ما يندرج في قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» من الشبهات.

فنقول: المشكوك فيه تارة: يكون هو التكليف النفسي الإستقلالي، كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكالشك في حرمة تصوير الصور المجردة من ذوات الأرواح. واخرى: يكون هو التكليف الغير الإستقلالي -كالشك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أو مانعيته. وثالثة: يكون في

---

(١) أقول: ما أدرى جواب التوهّم السابق أين صار؟ فان كان قوله «فانّ الغسل والتطهير أمران وجوديان» إلى قوله «فتأمل» جواباً، فهو غلط، فانّ الأمر في كل مورد يشمله «الحديث» باطلاق دليله شامل لصورة الإختيار والإضطرار، وبالإضطرار أو الإكراه يرتفع؛ فالأولى حينئذٍ: الإلتزام بالإشكال، ويلتزم بأنّه في مورد الإضطرار على الجنابة ينتقل التكليف من الغسل إلى التيمم، كما أنّ في مورد الإضطرار على ارتكاب النجس يرتفع وجوب الغسل أو حرمة شرب النجس، بلا محذور فيه ولا احتياج إلى حوالة المقام ببسط الكلام فيه في مقام آخر.

ثم إنّ من العجب أنّ المقرّر لم ما ثبت في الجواب عن توهّمه بما أسّسه من الأساس؟ بتوضيح أنّ وجوب الغسل في النجاسة وكذا وجوب الغسل في الجنابة من آثار الطهارة الخبثية والحدثية وإسناده إليها بالعرض والمجاز، لأنّهما من مقدمات الطهارة الملازم لرفع الجنابة والنجاسة؛ وحينئذٍ فحديث الرفع لايشملهما من حيث عنوان الإكراه على الجنابة والنجاسة؛ وحينئذٍ لا يبقى في البين إلاّ عنوان ترك الطهارة حدثية أو خبثية؛ و«حديث الرفع» باعترافه لا يشمل التروك.

المحصّلات والأسباب العقلية أو العادية أو الشرعية الإختراعية أو الإمضائية، كالشك فى اعتبار الغسلة الثانية فى التطهير من النجاسة الخبثية، وكالشك فى اعتبار أن يكون المسح ببلّة الوضوء -بناءً على أن تكون الغسلات والمسحات فى باب الطهارة الخبثية والحدثية من المحصّلات والأسباب لا أنّها بنفسها وبما هى هى متعلقات التكليف، وكالشك فى اعتبار العربية والماضوية فى العقد ونحو ذلك ممّا كان الشك فيما هو السبب والمحصّل لمتعلق التكليف أو الوضع.

فان كان الشك فى التكليف النفسى الإستقلالى، فهذا هو المتيقن فى اندراجه فى قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية، وسواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية. وقد تقدم ضعف الإشكال فى عموم «حديث الرفع» للشبهات الحكمية والموضوعية؛ وسيأتى مزيد توضيح لذلك.

وإن كان الشك فى التكليف الغير الإستقلالى، فهذا هو المبحوث عنه فى باب الأقل والأكثر الإرتباطى؛ وسيأتى البحث عنه بما لا مزيد عليه فى مبحث الإشتغال، وأنّ الأقوى شمول «حديث الرفع» له.

وإن كان الشك فى الأسباب والمحصّلات، فالأقوى: أنّها بجميع أقسامها لا تجرى فيها البرائة ولا يعمّها «حديث الرفع» وإن حكى عن بعض الأعلام جريان البرائة فى خصوص الأسباب الشرعية، كالغسلات والمسحات فى باب الطهارة الخبثية والحدثية، بناءً على أن تكون الغسلات والمسحات من الأسباب والمحصّلات وأنّ المأمور به فى باب الطهارة الخبثية هو إفراغ المحل عن القذارة الظاهرية فيكون الغسل سبباً لذلك، وفى باب الطهارة الحدثية هو تطهير الباطن عن القذارة المعنوية الحاصلة من الأحداث والغسلات والمسحات أسباب لذلك، لا أنّ المأمور به نفس الغسلات والمسحات وتطهير الباطن حكمة للأمر بها، وسيأتى البحث عن ذلك أيضاً (إن شاء الله تعالى) فى مبحث الإشتغال.

وعلى ذلك يبتنى الخلاف المعروف فى باب الوضوء: من أنّه هل يعتبر فى الوضوء مع عدم القصد إلى إحدى الغايات الواجبة أو المستحبة قصد رفع الحدث أو الكون على الطهارة؟ أو لا يعتبر قصد ذلك؟ بل يكفى مجرد قصد أفعال الوضوء من الغسلات والمسحات بقصد امتثال الأمر المتعلق بها، فان قلنا: إنّ المأمور به هو نفس الغسلات والمسحات، فلا يعتبر قصد رفع الحدث أو الكون على الطهارة. وإن قلنا: إنّ المأمور به هو الطهارة وتلك الأفعال محصّلات لها، فلابد مع عدم قصد إحدى الغايات من قصد الكون على الطهارة، لأنّ قصد حقيقة المأمور به ممّا لابد منه فى كل عبادة.

ومنشأ الخلاف: هو وقوع كل من التطهير والأفعال فى حيّز الطلب فى «القرآن المجيد».

فمن الأوّل: قوله تعالى: «و إن كنتم جُنباً فاطّهروا»(١) بضميمة عدم الفرق بين الوضوء والغسل فى ذلك.

ومن الثانى قوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم» الآية(٢).

فمن قال: بأنّه يعتبر فى الوضوء قصد الكون على الطهارة وأنّها من المسبّبات التوليدية للأفعال حمل الأمر بالأفعال فى آية الوضوء على أنّ الأمر بها لأجل كونها محصّلة للطهارة لا من حيث هى هى، فانّه فى المسبّبات التوليدية يصح تعلق الأمر بكلّ من المسبّب والسبب لكن لا بما هو هو، بل بما أنّه يتولد منه المسبّب؛ وهذا إذا كان الربط بين السبب والمسبّب على وجه يكون الأمر بالسبب عين الأمر بالمسبّب عرفاً، كما لو أمر بالإلقاء فى النار، فانّ الأمر به عرفاً أمر بالإحراق. والظاهر أن تكون جميع الأسباب والمسبّبات التوليدية من هذا القبيل.

(١ و ٢) سورة المائدة الآية ٦

و من قال: إنّه لا يعتبر فى الوضوء قصد الكون على الطهارة(١) حمل الأمر بالتطهير فى آية الغسل على أنّ المراد منه نفس الأفعال لا المعنى الحاصل منها ويكون التطهير من قبيل الحكم والمصالح؛ ويؤيّد ذلك ماورد فى بعض الأخبار: من «أنّ الله تعالى إنّما أمر بالوضوء ليكون العبد متطهراً بين يدى الله تعالى»(٢) فانّ الظاهر منه هو أن تكون الطهارة من الخواص والآثار المترتبة على أفعال الوضوء، لا أنّها من المسبّبات التوليدية؛ وذكرنا ـفى مبحث الإشتغال ـ الفرق بين المسبّبات التوليدية والمقدمات الإعدادية، وأنّ باب المصالح والمفاسد ليست من المسبّبات التوليدية، بل إنّما هى من الخواص والآثار المترتبة على متعلقات التكاليف؛ فراجع ذلك المبحث، فانّه قد استوفينا الكلام فيه بما لامزيد عليه؛ وغرضنا فى المقام مجرد الإشارة، فلا فائدة فى تكرار الكلام فى ذلك؛ مع أنّه أمامنا مباحث مهمة ينبغى صرف عنان الكلام فيها؛ ولعلّ الله يوفّقنا للتعرض إلى جملة مما يتعلق بلباس المشكوك من المباحث النفيسة التى أفادها شيخنا الاستاذ (مدظله) ما لم تخطر ببال من سبقه من الأعلام.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ دلالة قوله ـصلّى الله عليه وآله ـ «رفع ما لا يعلمون» على ما هو محل البحث بين الاصوليّين والأخباريّين ـوهو جواز الإقتحام فى الشبهات التحريمية ـ فى غاية الوضوح.

---

(١) أقول: لو قلنا فى باب الوضوء: إنّه من المطلوبات النفسية علاوة عن مطلوبيتها غيرياً ـكما قيل به فى الغسل ـ فما افيد من ابتناء النزاع فى لزوم قصد الغاية وعدمه فى غاية المتانة؛ وحينئذٍ يكون الوضوء بنفسه عبادة وقعت مقدمة لعبادة اخرى. وأما لوقلنا بأنّه ممحض فى المطلوبية الغيرية وأنّ عباديته من جهة دعوة أمره الغيرى إليه بلا أمر آخر نفسى فيه، فربما يكون منشأ النزاع السابق شيء آخر، وهوأنّ دعوة الأمر الغيرى هل يمكن بلا قصد التوصل به إلى الغير؟ أولا يمكن إلاّ مع القصد المزبور؟ فعلى الأوّل: لا يجب قصد الغاية، بخلافه على الثانى، فانّه لا يمكن الإمتثال به إلاّ مع قصد الغاية، حتى بناء على كون الوضوء مقدمة لا الكون على الطهارة؛ فراجع المسألة فى محله وتدبر.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب الوضوء الحديث ٩ ولفظ الحديث «إنما امر بالوضوء وبُدئ به لأن يكون العبد طاهراً إذا قام بين يدى الجبّار» الحديث

وقد استدل للبرائة بأخبار اخر، أظهرها دلالة قوله -عليه السّلام- «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»(١)

والإستدلال به مبنيّ على أن يكون «الورود» بمعنى الوصول إلى المكلفين، لا الورود المقابل للسكوت، وإلاّ كان مفاده أجنبياً عن محل البحث، فانّ الورود المقابل للسكوت هو بمعنى الجهل بالتشريع، فيكون مفاد الحديث المبارك: «كل شيء مطلق والناس منه في سعة ما لم يبيّن الله تعالى حكمه» أي مادام مسكوتاً عنه، كما ورد في الخبر: «إنّ الله تعالى سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً» الخبر(٢) وأين هذا ممّا هو مورد البحث من الشك في التكليف بعد تبيّن الأحكام وتبليغها إلى الأنام وعروض الإختفاء لبعضها لبعض موجبات الإختفاء!

وقد استدل على البرائة بقوله -عليه السّلام- «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» أو «حتى تعرف الحرام منه بعينه» على اختلاف النسخ(٣)

وقوله -عليه السّلام-: «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه(٤)

ولا يخفى: ظهور كلمة «فيه» و «منه» و «بعينه» في الإنقسام والتبعيض الفعلي -أي كون الشيء بالفعل منقسماً إلى الحلال والحرام- بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً وقسم منه حراماً واشتبه الحلال منه بالحرام ولم يعلم أنّ المشكوك من القسم الحلال أو الحرام، كاللحم المطروح المشكوك كونه من الميتة أو المذكّى، أو المايع المشكوك كونه من الخل أو الخمر، فانّ اللحم أو المايع

---

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٦٠

(٢) نهج البلاغة قصار الحكم ١٠٥

(٣) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ١

(٤) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤

بالفعل منقسم إلى ما يكون حلالاً وإلى ما يكون حراماً، وذلك لا يتصور إلاّ فى الشبهات الموضوعية.

وأمّا الشبهات الحكمية: فليس القسمة فيها فعلية وإنّما تكون القسمة فيها فرضية، ـأى ليس فيها إلاّ احتمال الحل والحرمةـ فانّ شرب التتن الذى فرض الشك فى كونه حلالاً أو حراماً ليس له قسمان: قسم حلال وقسم حرام، بل هو إمّاأن يكون حراماً وإمّا أن يكون حلالاً، فلا يصح أن يقال: إنّ شرب التتن فيه حلال وحرام، إلاّ بضرب من التأويل والعناية التى لايساعد عليها ظاهر اللفظ.

فكلمة «فيه» ظاهرة فى اختصاص الحديث فى الشبهات الموضوعية؛ وكذا كلمة «بعينه» فانّ معرفة الشيء بعينه إنّما يكون فى الموضوعات الخارجية(١) ولا معنى لأن يقال: حتى تعرف الحكم بعينه.

و من ذلك يظهر: اختصاص قوله ـعليه السّلامـ «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» بالشبهات الموضوعية، فانّه لو لا كلمة «بعينه» كان الخبرعامّاً للشبهات الحكمية والموضوعية، كقوله ـعليه السّلامـ «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قذر» ولكن لفظة «بعينه» توجب ظهور الخبر فى الشبهات الموضوعية.

وقد استدل للبراءة بقوله ـصلّى الله عليه وآلهـ «الناس فى سعة ما لا يعلمون»(٢) وفى دلالته تأمّل إلاّ على بعض الوجوه.

---

(١) أقول: معنى معرفة الحرام بعينه تشخيص الحرام من الحلال، لا تشخيصه خارجاً، فلا قصور فى شمول الحديث ـ لو لا الأمثلة فى ذيلهـ للشبهات الحكمية؛ هذا مع إمكان حمل «بعينه» على بيان التأكيد لموضوع الحرمة وأنّه حقيقة معروضها، لا أنّه من توابع المعروض، فيرتفع حينئذٍ الإشكال رأساً.

نعم: العمدة فى هذه الرواية الأمثلة الواقعة فى ذيلها؛ والذى يسهّل الخطب أنّ هذه الأمثلة لايناسب «قاعدة الحلية» حتى على اختصاصها فى الشبهات الموضوعية؛ فلابد من التفصى عنها على كلا التقديرين، كما لا يخفى.

(٢) مستدرك الوسائل: الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٤. لفظ الحديث فيه «... مالم يعلموا»

والإنصاف: أنّ أظهر ما استدل به على البرائة من الأخبار هو «حديث الرفع» وفيه الكفاية.

وأمّا الإجماع:

فقد أفاد الشيخ (قدس سره) فى تقريره وجوهاً.

و لكن الذى ينفع منه فى المقام هو إجماع العلماء كافة من الاصوليين والأخباريين على البرائة؛ والإجماع على هذا الوجه لم ينعقد، بل هو مقطوع العدم، كيف! وجلّ الأخباريين ذهبوا إلى وجوب الإحتياط فى الشبهة التحريمية الحكمية التى هى مورد البحث؛ ولا يمكن دعوى عدم قدح مخالفتهم فى تحقق الإجماع مع أنّ جملة منهم من أجلّاء الأصحاب وأعيانهم.

وأمّا بقية تقريرات الإجماع: فلا يمكن الركون إليها والإعتماد عليها، بحيث تقدم أو تعارض ما سيأتى من الوجوه التى تمسك بها الأخباريون على وجوب الإحتياط، لو تمت دلالتها وسلمت عن المناقشة فى حد نفسها.

وأمّا العقل:

فحكمه بالبرائة ممّا لايكاد يخفى، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهة واليأس عن الظفر به فى مظانّ وجوده؛ ولا يكفى فى صحة المؤاخذة واستحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعى مع عدم وصوله إلى المكلف، فانّ وجود البيان الواقعى كعدمه غير قابل لأن يكون باعثاً ومحركاً لإرادة العبد ما لم يصل إليه ويكون له وجود علمى.

فتوهّم: أنّ البيان فى موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو البيان الواقعى ـ سواء وصل إلى العبد أو لم يصل ـ فاسد، فانّ العقل وإن استقل بقبح العقاب مع عدم البيان الواقعى، إلاّ أنّ استقلاله بذلك لمكان أنّ مبادى الإرادة الآمرية بعدُ لم تتمّ، فلا إرادة فى الواقع؛ ومع عدم الإرادة لا مقتضى لاستحقاق العقاب، لأنّه لم يحصل تفويت لمراد المولى واقعاً، بخلاف البيان

الغير الواصل فانّه وإن لم يحصل مراد المولى وفات مطلوبه واقعاً، إلاّ أنّ فواته لم يستند إلى المكلف بعد إعمال وظيفته، بل فواته إمّا أن يكون من قبل المولى إذا لم يستوفى مراده ببيان يمكن وصول العبد إليه عادة، وإمّا أن يكون لبعض الأسباب التى توجب اختفاء مراد المولى عن المكلف؛ وعلى كل تقدير: لايستند الفوات إلى العبد؛ فلأجل ذلك يستقل العقل بقبح مؤاخذته، فمناط حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعى غير مناط حكمه بقبح العقاب من غير بيان واصل إلى المكلف.

فان قلت: يكفى فى البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فانّ الشك فى التكليف يلازم الشك فى الضرر، والعقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، فيرتفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

قلت: قد تقدم الكلام فى كل من الصغرى والكبرى بما لا مزيد عليه ـفى مبحث الظن قبل دليل الإنسدادـ وإجماله: أنّ المراد من الضرر فى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، إمّا أن يكون هو الضررالدنيوى من نقص فى الأنفس والأطراف والأعراض، وإمّا أن يكون هو الضرر الاخروى من العذاب والعقاب، وإمّا أن يكون هو المصالح والمفاسد التى تبتنى عليها الأحكام من القرب والبعد ونحو ذلك ممّا لا يرجع إلى الضرر الدنيوى ولا إلى العقاب الاخروى، فانّه يمكن أن تكون مناطات الأحكام اموراً اخر غير المضار الدنيوية والعقاب الاخروى.

وحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل فى هذه الوجوه الثلاثة ليس بمناط واحد، بل حكمه بوجوب دفع الضرر الدنيوى بالنسبة إلى خصوص الأنفس والأطراف أو الأعراض أيضاً يمكن أن يكون لأجل ما فى الضرر الواقعى من المفسدة التى أدركها العقل فاستقل بقبح الإقدام عليه، ويتبعه حكم الشرع بحرمته لقاعدة الملازمة؛ فانّ الحكم العقلى فى ذلك واقع فى سلسلة علل الأحكام، وكلما كان الحكم العقلى واقعاً فى هذه السلسلة يكون مورد

القاعدة الملازمة فيستتبعه الحكم الشرعى.

فعلى هذا يكون حكمه بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر أو يظن طريقاً محضاً للتحرّز عن الوقوع فى الضرر الواقعى، فلا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على نفس الواقع عند موافقة الظن أو الإحتمال للواقع أومخالفته.

ويمكن أن يكون تمام موضوع حكم العقل هو الإقدام على مالايأمن معه من الوقوع فى الضرر الواقعى، من غير فرق بين صورة القطع بالضرر أو الظن أو الإحتمال، نظير حكمه بقبح التشريع، على ما تقدم بيان ذلك.

وعلى كل تقدير: سواء كان حكم العقل فى باب الضرر الدنيوى بهذا الوجه أو بذلك الوجه يستتبع الحكم الشرعى المولوى على وفقه(١)

هذا كلّه إن كان المراد من الضرر فى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل هو الضرر الدنيوى.

وإن كان المراد منه الضرر الاخروى، فحكمه بلزوم دفع المقطوع والمظنون والمحتمل بل الموهوم إنّما يكون إرشاداً محضاً ليس فيه شائبة المولوية؛ ولا يمكن أن يستتبع حكماً شرعياً، لأنّ حكم العقل فى ذلك إنّما يكون واقعاً فى سلسلة معلولات الأحكام فلا يكون مورداً لقاعدة الملازمة ـ كما أوضحناه فى محلّه ـ ولكن ذلك فرع احتمال العقاب، ومع عدم وصول التكليف بوجه لا تفصيلاً ولا إجمالاً لا يحتمل العقاب، لقبح العقاب بلا بيان؛ فحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يكون حاكماً وواردأ على حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وبالجملة: بعد استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف، تختص «قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل» بأطراف العلم الإجمالى

---

(١) أقول: فى الضرر الواقعى على الأوّل، وفى محتمله على الثانى.

أوالشبهة البدوية قبل الفحص؛ وأمّا الشبهة البدوية بعد الفحص فلا يحتمل فيها العقاب، لأنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يوجب القطع بعدم العقاب.

والحاصل: أنّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل لا يصلح أن يكون بنفسه بياناً للتكليف المشكوك (١) لأنّه لا يكون رافعاً للشك، وتمام الموضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلابيان هو نفس الشك فى التكليف، فانّه بمجرده يستقل العقل بقبح العقاب عليه فينقطع بعُد العقاب، فيرتفع موضوع قبح الإقدام على ما لا يأمن معه من الضرر. هذا إذا كان المراد من الضرر فى القاعدة الضرر العقابى.

وإن اريد منه المصالح والمفاسد التى تكون مناطات الأحكام، فالشك فى التكليف وإن كان يلازم الشك فى المصلحة والمفسدة، إلاّ أنّ التحرز عن احتمال المفسدة وفوات المصلحة ليس ممّا يستقل العقل بلزومه، بل إن أدرك العقل المصلحة والمفسدة التامّة وأحاط بجميع الجهات ولم ير مزاحماً لها حكم بقبح تفويت المصلحة والإلقاء فى المفسدة. وأمّا مجرد احتمال وجود المصلحة والمفسدة مع احتمال وجود المزاحم فلا سبيل إلى دعوى استقلال العقل بقبح الإقتحام على ما فيه احتمال المفسدة وترك ما فيه احتمال المصلحة.

نعم: قد تكون المفسدة أو المصلحة المحتملة بمثابة من الأهمية يلزم التحرز عن الوقوع فى مخالفتها ولو احتمالاً، إلاّ أنّه لو كانت بهذه المثابة فعلى الشارع جعل المتمم وايجاب الإحتياط، كما أوجبه فى باب الدماء والفروج والأموال ؛ ومع الشك فى ايجاب الإحتياط كان المرجع هو البرائة، لأنّه كأحد التكاليف المجهولة، فيعمّه «حديث الرفع».

و ممّا ذكرنا يظهر: ما فى كلام الشيخ (قدس سره) من الخلل، حيث

---

(١) أقول: لو اقتصر بالبيان الأوّل لكان أولى، لأنّ فى بيانية التكاليف الطرقية لا يحتاج إلى رفع الشك، نظير ايجاب الإحتياط فى الشبهات البدوية.

قال (قدس سره): «ودعوى أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى فلا يقبح بعده المؤاخذة، مدفوعة بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنّما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وإن لم يكن فى مورده تكليف فى الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها» إلى أن قال: «وإن اريد بها مضرة اخرى غير العقاب التى لا يتوقف ثبوتها على العلم، فهو وإن كان محتملاً لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان، إلاّ أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعية» إلى آخر ما أفاده.

والإنصاف: أنّه ما كنا نترقب من الشيخ (قدس سره) ذلك(١) فانّ حكم العقل بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر العقابى إنّما يكون إرشاداً محضاً لا يمكن أن يستتبع حكماً مولوياً شرعياً، فكيف يمكن أن يكون العقاب على مخالفته وإن لم يكن فى مورده تكليف واقعى؟ وكيف صار هذا الحكم العقلى من القواعد الظاهرية؟ مع أنّ مخالفة الأحكام الظاهرية لا تستتبع

---

(١) أقول: لا نفهم من كلمات الشيخ (قدس سره) أزيد مما أخذت بقوله: والحاصل إلى آخره، وأنّ قوله: «وإنّما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية» مبنيّ على تسليم البيانية ولا يكون إرشاداً، لا أنّه مسلّم عنده، كيف! وصريح كلماته فى الشبهة المحصورة وغيرها إرشادية هذا الحكم بالنسبة إلى احتمال العقاب، كما أنّ لازم كونه حكماً مولوياً ظاهرياً الإلتزام بالعقوبة على نفسه ولو لم يكن فى الواقع تكليف، كما هو شأن موضوعية الطريق عند المخالفة.

وتوهّم: أنّ الأحكام الظاهرية لا يعاقب عليها عند مخالفتها للواقع، صحيح فى الأوامر الطرقية لا فى الأوامر النفسية المجعولة نفسياً فى ظرف الجهل بالحكم.

وما افيد أيضاً بأنّ فى الاصول الغير المحرزة يعاقب على مخالفتها بشرط وجود التكليف فى موردها، كلام ظاهرى، إذالأمر فى هذه القاعدة إن كان طريقياً يعاقب على الواقع، وإن كان نفسياً يعاقب على نفسها وإن خالف الواقع. ولا نرى وجهاً لهذا الشرط الضمنى ولا طعناً على مثل هذا «المؤسس» بعدم ترقبه منه صدور هذا الكلام؛ ولقد صدر نظيره فى ايجاب الإحتياط الشرعى ردّاً على الأخباريين أيضاً.

نعم: الذى يرد عليه هو الذى أشرنا فى ذيل قول المقرّر «والحاصل الخ» وهو أنّ مجرد كونه حكماً فى ظرف الشك لا يقتضى أن يكون ايجاباً نفسياً موجبا للعقوبة على نفسه مطلقاً، بل من الممكن كون أمره طريقياً حاكياً عن الإرادة الواقعية فى ظرف الجهل بها وترخيصاً محضاً عند مخالفته للواقع؛ وبه أجبنا عمّا أفاده فى منع بيانية ايجاب الإحتياط الشرعى أيضاً، كما لا يخفى.

استحقاق العقاب مع عدم مصادفتها للواقع، بل العقاب يدور مدار مخالفة الواقع مع وجود طريق إليه؛ وفى جميع موارد القواعد الظاهرية يكون العقاب على مخالفة الواقع أو على مخالفة القاعدة عند إدّائها إلى مخالفة الواقع لا مطلقاً، على اختلاف فيها: من كونها محرزة للواقع كالأمارات والاصول التنزيلية فالعقاب على الواقع، أو غير محرزة كأصالة الإحتياط فالعقاب على مخالفة القاعدة ولكن بشرط كونه مؤدّياً إلى مخالفة الواقع؛ ويأتى بيان ذلك (إن شاء الله تعالى) فى خاتمة الإشتغال.

وعلى كل حال: ما أفاده الشيخ (قدس سره) من أنّ العقاب على مخالفة نفس القاعدة الظاهرية وإن لم تؤدّى إلى مخالفة الواقع ممّا لا يستقيم.

وأغرب من ذلك: ما أفاده أخيراً: من أنّه لو كان المراد من الضرر غير العقاب من المصالح والمفاسد فاحتماله لا يرتفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وهذا الكلام منه (قدس سره) يعطى أنّ المصالح والمفاسد من أفراد الضرر(١) وتعمّها قاعدة «قبح الإقدام على ما لا يأمن معه من الضرر» ولكن الشارع رخّص فى الإقتحام فى موارد احتمال المفسدة.

وأنت خبير بما فيه، فانّ باب المصلحة والمفسدة غير باب الضرر الذى يستقل العقل بلزوم التحرز عن محتمله. وعلى كل تقدير: فقد ظهر لك: أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وارد على حكمه بقبح الإقتحام على ما لا يأمن معه عن الضرر العقابى؛ وهذا الحكم العقلى يعمّ جميع الشبهات الحكمية والموضوعية التحريمية والوجوبية.

ثم إنّه ربّما يستدل للبرائة **باستصحاب البرائة المتيقنة حال الصغر،** وسيأتى البحث عن حال هذا الإستصحاب وأنّ استصحاب البرائة ممّا لا يجرى فى شيء من المقامات، سواء كان المراد من العدم المستصحب العدم

---

(١) أقول: ظاهر كلامه بيان أنّ مراده لو كان ذلك، وذلك لا يدل على اختياره، كما لا يخفى.

ـحال الصغر قبل البلوغ، أو العدم قبل الوقت فى الموقّتات؛ فانتظر ما يأتى فى مبحث الإشتغال،فانّه قد استوفينا الكلام فى ذلك بما لا مزيد عليه فى ذلك المقام.

وقد استدل للبرائة بوجوه اخر لا تخلو عن ضعف، فلا يهمّنا التعرض لها وفيما ذكرناه كفاية.

فلنشرع فى أدلة الأخباريّن

وقد استدلوا بالأدلة الثلاثة:

فمن الكتاب قوله تعالى: «فاتقوا الله حق تقاته»(١) و قوله تعالى: «واتقواالله ما استطعتم»(٢) وقوله تعالى: «ولا تقفُ ما ليس لك به علم»(٣) فانّ الإقتحام فى الشبهة ينافى التقوى المأمور بها. وكذا الحكم بالترخيص وجواز الإقتحام فيها قول بغير علم.

ولا يقال: إنّ الحكم بحرمة الإقتحام فيها أيضاً قول بغير علم، فانّ الأخباريين لا يقولون بالحرمة، وإنّما قالوا بترك الإقتحام فيها لاحتمال الحرمة؛ فتأمّل.

ولا يخفى: أنّ الآيات الشريفة بمعزل عن الدلالة على مذهب الأخباريّن. أمّا آيات التقوى: فمع أنّها لا تدل على الوجوب، لا تنافى الإقتحام فى الشبهة اعتماداً على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واتكالاً على قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» ومنه يظهر: أنّ القول بجواز الإقتحام ليس قولاً بغير علم، لدلالة حكم العقل والشرع على عدم استحقاق العقاب على التكليف الغير الواصل، فيكون القول بالجواز قولاً عن علم.

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٠٢

(٢) سورة التغابن الآية ١٦

(٣) سورة الأسراء الآية ٣٦

و من السنّة طوائف:

منها: أخبار التوقف كقوله ـ عليه السّلام ـ «الوقوف عندالشبهة خير من الإقتحام فى الهلكة»(١) وهى كثيرة مستفيضة، بل تبلغ حد التواتر؛ وظاهر التوقف هو السكون وعدم الحركة، فالتوقف فى الشبهات عبارة عن الإحتياط فيها وترك المضى فيها.

و منها: الأخبار الدالة على وجوب الإحتياط، وهى كثيرة أيضاً تبلغ حد الإستفاضة؛ ففى الصحيح: عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال لا، بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد، قلت: إنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالإحتياط حتى تسئلوا عنه فتعلموا(٢)

وفى موثقة عبدالله، قال: كتبت إلى العبد الصالح ـ عليه السّلام ـ يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عين الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذّن عندنا المؤذّنون فاصلّى حينئذٍ وافطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الليل [الجبل] فكتب إلىّ: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك، الخبر(٣)

وعن «المفيد الثانى» قال: إنّ اميرالمؤمنين ـ عليه السّلام ـ قال لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت(٤).

و قوله ـ عليه السّلام ـ ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الإحتياط(٥).

---

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ١٣

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ١

(٣) الوسائل: الباب ٥٢ من أبواب مايمسك عنه الصائم الحديث ٢

(٤) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٤١

(٥) قال الشيخ(ره) فى «الفرائد» أرسله الشهيد.

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على حسن الإحتياط و وجوبه.

و منها: أخبار التثليث، كقوله- عليه السّلام- فى ذيل مقبولة عمر بن حنظلة: وإنّما الامور ثلا ثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله تعالى وإلى رسوله- صلّى الله عليه وآله- قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم(١)

و تقريب الإستدلال بها: هو أنّ «المقبولة» دلت على وجوب ترك الشاذ معلّلاً بأنّ فيه الريب، ومقتضى عموم العلة هو وجوب ترك كل ما كان فيه الريب والشك، ومنه ما هو المبحوث عنه من الشبهات التحريمية؛ بل مورد الرواية مختص بما كان الشك فيه لأجل احتمال الحرمة، كما يظهر من قوله -صلّى الله عليه وآله- «حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك» أى بين الحلال والحرام.

فدلالة أخبار التثليث على وجوب التحرز عن الشبهات التحريمية وحرمة الإقتحام فيها أوضح من الأخبار السابقة، هذا.

والجواب أمّا عن الطائفة الاولى: فالأمر بالتوقف فيها لا يصلح إلاّ للإرشاد، ولا يمكن أن يكون أمراً مولوياً يستتبع الثواب والعقاب، فانّ المراد من «الهلكة» فى قوله -عليه السّلام- «الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام فى الهلكة» هى العقاب ولا يمكن أن يكون المراد منه العقاب الجائى من قبل مخالفة الأمر بالتوقف، لأنّ الظاهر أن يكون قوله -عليه السّلام- ذلك لبيان الملازمة بين الإقتحام والوقوع فى الهلكة، فلابد وأن تكون الهلكة مفروضة الوجود والتحقق مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف، لتكون فى البين ملازمة بين

---

(١) الوسائل الباب ١٢ الحديث ٩

عدم التوقف والهلكة؛ ولا يمكن فرض وجود الهلكة إلاّ بعد فرض تنجز التكليف، وذلك لا يكون إلاّ فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، فيكون حاصل مفاد قوله -عليه السّلام- «الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام فى الهلكة» هو أنّ ترك التعرض للشبهة التى يحتمل انطباق التكليف عليها خير من الوقوع فى عقاب مخالفة التكليف إذا صادفت الشبهة متعلق التكليف؛ فعلى هذا يكون الأمر بالتوقف للإرشاد وهو تابع للمرشد إليه، فان صادفت الشبهة متعلق التكليف يستحق المكلف العقوبة لفرض تنجز التكليف، وإن خالفت الشبهة متعلق التكليف لم يكن فى البين شىء إلاّ التجرى.

ويحتمل قريباً أن تكون روايات التوقف لإفادة معنى آخر، وهو أنّ الإقتحام فى الشبهات يوجب وقوع المكلف فى المحرمات، لا أنّ نفس الإقتحام فى الشبهة حرام إذا صادف الحرام المعلوم بالإجمال ـ كما هو مفاد الوجه الأوّل ـ بل ترك الوقوف عندها والإقتحام فيها مظنة الوقوع فى المحرمات، فانّ الشخص إذا لم يجتنب عن الشبهات وعوّد نفسه على الإقتحام فيها هانت عليه المعصية وكان ذلك موجباً لجرئته على فعل المحرمات، وقد ورد نظير ذلك فى باب المكروهات(١) فانّه لولم يعتنى المكلف بالمكروهات وأكبّ على فعلها أدّى ذلك إلى الجرئة على فعل المحرمات، كما أنّ الشخص لو لم يعتنى بالمعصية الصغيرة هانت عليه الكبيرة (أعاذنا الله من ذلك) وأمّا إذا لم يعوّد الشخص نفسه على الإقتحام فى الشبهات بل عوّد نفسه على التجنب عنها والوقوف عندها حصلت ملكة التجنب عن المعاصى؛ وإلى ذلك يشير قوله -عليه السّلام- «والمعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»(٢).

وعلى هذا فالأمر بالوقوف عند الشبهة يكون استحبابياً، كما هو الظاهر

---

(١) لم أجده بعد الفحص والسؤال (المصحح)

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢٢

من قوله –عليه السّلام– فى بعض أخبار التوقف «أورع الناس من وقف عند الشبهة»(١) وقوله –عليه السّلام– «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»(٢)

وعلى كل حال: من راجع أخبار التوقف وتأمّل فيها يقطع بأنّ الأمر فيها ليس أمراً مولوياً بنفسه يستتبع الثواب والعقاب، فلا يصلح للأخبارى الإستدلال بها على مدّعاه.

وأمّا الطائفة الثانية: وهى الأخبار الواردة فى الأمر بالإحتياط، فأظهرها دلالة ما تقدم منها، وهى لا تصلح للإستدلال بها على وجوب الإحتياط فى الشبهات البدوية.

أمّا الصحيحة الاولى: فلعدم العمل بها فى موردها، فانّ الشك فى وجوب الجزاء على كل من اللذين اصطادا، إمّا أن يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، وإمّا أن يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأنّ فى صورة اشتراك الشخصين فى الصيد، إمّا أن نقول بوجوب إعطاء نفس البدنة، وإمّا أن نقول بوجوب إعطاء قيمة البدنة.

فان قلنا: بوجوب إعطاء القيمة فالشك فى مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأنّ اشتغال ذمة كل منهما بنصف قيمة البدنة متيقن ويشك فى اشتغال الذمة بالزائد، نظير تردد الدين بين الأقل والأكثر.

وإن قلنا: بوجوب إعطاء نفس البدنة فالشك فى مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، لأنّه يدور الأمر بين وجوب إعطاء تمام البدنة على كل منهما أو نصفها؛ وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البدنة لا يجزى الأقل ولا يسقط به التكليف(٣) نظير تردد أجزاء الصلاة بين الأقل والأكثر؛

---

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢٤

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢٠

(٣) أقول: من الممكن على هذا التقدير أنّ الواجب عليه البدنة بما لها من المالية فى ضمن خصوصيه العين، فانّه حينئذٍ لو أعطى نصف البدنة مشاعاً فى تمامها يجزى عن تكليفه بمقداره ولو كان الواجب عليه تمام ←

وعلى كلا التقديرين: الشبهة فى مورد السؤال إنّما تكون وجوبية ولا يجب الإحتياط فيها باتفاق الأخباريّين، فالصحيحة فى موردها لم يعمل بها.

مضافاً إلى أنّ مورد البحث هو الشبهة البدوية التى لم يسبق العلم بالتكليف فى موردها بوجه من الوجوه، ومورد الصحيحة هو ما إذا علم بالتكليف فى الجملة وإن تردد متعلقه بين الأقل والأكثر؛ فيمكن الإلتزام بوجوب الإحتياط فى مورد الصحيحة وعدم وجوب الإحتياط فى مورد البحث؛ مع أنّ ظاهر الصحيحة هو كون المكلف متمكناً من الفحص وتحصيل العلم بحكم الواقعة؛ ومحل الكلام هو ما إذا لم يمكن تحصيل العلم بحكم الواقعة، فلا يصح التمسك بالصحيحة لمورد البحث.

وأمّا الموثقة: فالشبهة فى موردها لا تخلو: إمّا أن تكون موضوعية، وإمّا أن تكون حكمية، فان كانت موضوعية ـ كما لا يبعد ذلك بل يقرّبه استبعاد تقرير الإمام ـ عليه السّلام ـ الجاهل على جهله فى الشبهات الحكمية فانّه على الإمام ـ عليه السّلام ـ رفع الشبهة وتبيين الأحكام للجاهلين لا الأمر بالإحتياط ـ فالإحتياط فيها واجب على كل حال، لإستصحاب بقاء النهار وعدم دخول الليل؛ ومع جريان الإستصحاب لا يبقى موضوع للبرائة؛ مع أنّه لو كانت الشبهة موضوعية وأغمضنا النظر عن الإستصحاب فالإحتياط لا يجب فيها باتفاق الأخباريّين.

وإن كانت الشبهة حكمية: بأن يكون المراد من الحمرة المرتفعة الحمرة المشرقية التى لابد من زوالها فى تحقق الغروب، فيكون السؤال حينئذٍ عن وقت المغرب الذى تجب الصلاة فيه ويجوز الإفطار عنده وأنّه هل يتحقق باستتار

البدنة؛ وعلى أىّ حال: بعد كون الأقل والأكثر مطلقاً مجرى البرائة يسهل الخطب فى المقام. ولا يحتاج إلى هذا التشقيق؛ فتدبر.

كما أنّ عدم القول بالفصل بين الشبهات البدوية المحضة والمقرونة بالعلم المنحل إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطى يرفع توهّم عدم شمول النص مورد البحث مطلقاً، كما لا يخفى.

القرص أولابد من ذهاب الحمرة المشرقية؟ والإمام ـعليه السّلام ـ فى مقام رفع هذه الشبهة وبيان أنّ الحمرة المشرقية لابد من زوالها فى جواز الإفطار وصحة الصلاة ـكما هو المشهور عند الخاصة ـ فبيّن الحكم الشرعى بلسان الأمر بالإحتياط، وقال ـعليه السّلام ـ «تأخذ بالحائطة لدينك».

ولعلّ السرّ فى الأمر بالإحتياط ـمع أنّه كان ينبغى إزالة الشبهة ورفع جهل السائل بالزامه بالانتظار إلى أن تذهب الحمرة المشرقية ـ هو التقية والتباس الأمر على العامّة القائلين بتحقق المغرب باستتار القرص؛ فأمر ـعليه السّلام ـ بالإحتياط لكى يتخيل لهم أنّ الأمر بالإنتظار إنّما كان لأجل الإحتياط وحصول اليقين باستتار القرص، لا لأجل أنّ المغرب لا يتحقق إلاّ بذهاب الحمرة المشرقية، فالإمام ـعليه السّلام ـ قد أفاد وجوب الإنتظار على خلاف فتوى العامة ببيان لا ينافى التقية؛ كما أنّ قوله ـعليه السّلام ـ «أرى لك أن تنتظر» الذى يستشم منه رائحة الإستحباب ـ إنّما كان للتقية والتباس الأمر على العامّة لكى يزعموا أنّ الحكم بالتأخير إلى ذهاب الحمرة عند الخاصة إنّما هو للإستحباب. وعلى كل حال: فالإحتياط بمعنى التأخير إلى ذهاب الحمرة فى مفروض السؤال واجب لا دخل له بما نحن فيه.

وأمّا عن بقية الأخبار المطلقة (التى لم ترد فى مورد خاص) كقوله ـعليه السّلام ـ: «أخوك دينك فاحتط لدينك» فانّها وردت فى مقام الإرشاد، فالأمر فيها تابع للمرشد إليه؛ ولا يمكن أن يكون الأمر بالإحتياط فيها أمراً مولوياً، وإلاّ يلزم تخصيص الأكثر، لعدم وجوب الإحتياط فى الشبهات الموضوعية مطلقاً، وفى الشبهات الحكمية الوجوبية بالإتفاق.

وأمّا عن الطائفة الثالثة: فبأنّ الأمر فيها لا يصلح إلاّ للإرشاد، فانّ الظاهر من قوله ـعليه السّلام ـ «و من أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات» هو الملازمة بين التعرض للشبهات والوقوع فى المحرمات، فالأخذ بالشبهات بنفسه ليس من المحرمات، بل يستلزم ذلك الوقوع فيها؛ فيكون النهى عن الأخذ

بالشبهات للإرشاد إلى عدم الوقوع فى المحرمات(١) لأنّ التجنب عن الشبهات يوجب حصول ملكة الردع عن المحرمات؛ كما أنّ الإقتحام فيها يوجب التجرى على فعل المحرمات؛ وذلك هو الظاهر من قوله-صلّى الله عليه وآله- «فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» ففاد أخبار التثليث أجنبى عن مقالة الأخباريّين.

الدليل الثالث: (الذى استدل به الأخبارى على وجوب الإحتياط فى الشبهات التحريمية) هو حكم العقل؛ وتقريره من وجهين:

أحدهما: العلم الإجمالى بثبوت محرمات فى الشريعة وهذا العلم الإجمالى حاصل لدى كل أحد قبل مراجعة أدلة الأحكام؛ ولا إشكال فى استقلال العقل بأنّ الإشتغال اليقينى يستدعى البرائة اليقينية، فلابد من ترك كل ما يحتمل الحرمة ليحصل اليقين بالفراغ، ولا يجوز الإقتصار على ترك ما علم حرمته، لأنّ ذلك لا يوجب حصول العلم بالفراغ.

ثانيهما: كون الأصل فى الأفعال الغير الضرورية والتى لا يتوقف عليها حفظ النظام الحظر، فلا يجوز الإقتحام فى كل أمر لم يعلم الإذن فيه.

ولا يخفى ما فى كلا الوجهين من الضعف.

أمّا الوجه الأوّل: فلانحلال العلم الإجمالى بعد الرجوع إلى الأدلة والإطلاع على مقدار من المحرمات يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها؛ بل يمكن أن يقال: إنّا نعلم بمصادفة بعض الأمارات للواقع بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية. وعلى ذلك يحمل ما أجاب به الشيخ (قدس سره) عن الدليل العقلى بقوله: «منع تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلاّ بما أدّى إليه الطريق» وإن كان ذلك خلاف ظاهر العبارة، فانّ ظاهرها لا ينطبق على

(١) أقول: ويمكن أن يكون الأمر فيها للإستحباب، كما مرّ منه فى توجيه أخبار التوقف السابق؛ فراجع.

القواعد(١) فتأمّل.

و دعوى ثبوت العلم الإجمالى فى خصوص الشبهات التى لم يقم عليها دليل، مما لا شاهد عليها؛ وقد تقدم فى دليل الإنسداد تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه؛ هذا، مضافاً إلى أنّ متعلق العلم الإجمالى أعم من الشبهات الوجوبية والتحريمية؛ فلا وجه لجعل ذلك وجهاً لوجوب الإحتياط فى خصوص الشبهات التحريمية.

وأمّا الوجه الثانى: فهو أسوء حالاً من الوجه الأوّل، لما فيه أوّلاً: من المنع عن كون الأصل فى الأشياء الحظر بل الأصل فيها الإباحة لعموم قوله تعالى: «خلق لكم ما فى الارض جميعا»(٢). وثانياً: من الفرق بين مسألة الحظر والإباحة ومسألة البرائة والإشتغال؛ وقد تقدم تفصيل ذلك أيضاً (فى أوّل مبحث البرائة) فراجع.

فالإنصاف: أنّه ليس للأخبارى ما يمكن أن يقاوم حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وقوله ـصلّى الله عليه وآله ـ «رفع ما لا يعلمون» فالأقوى: جواز الإقتحام فى الشبهات التحريمية الحكمية التى هى مورد البحث والنزاع بين الأخباريين والاصوليين.

وقد ذكر الشيخ (قدس سره) فى خاتمة المسألة تنبيهات لا يهمّنا التعرض لها.

نعم: ينبغى التنبيه على أمر، وهو أنّ أصالة البرائة والإشتغال إنّما

(١) أقول: ظاهر كلام «شيخنا الأعظم» لاغبار فيه، إذ هو ينادى بأنّ التكليف الفعلى الملزم للعقل بالموافقة لايكون إلاّ بما أدّى إليه الطرق، بملاحظة أنّ الطرق مطلقاً موجبة لانحلال العلم المانع عن تنجيزه للواقعيات المحتملة الإنطباق على غير دائرة الطرق المعلومة؛ لا أنّ غرضه انقلاب التكاليف الواقعية بمؤدّى الطرق، أو أنّ الطرق المعلوم المطابقه بمقدار المعلوم بالإجمال، كما توهم.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٩

هى من الاصول الحكمية الغير المتكفلة للتنزيل؛ فكل أصل متكفل للتنزيل يكون حاكماً عليها؛ ونعنى بـ«الأصل المتكفل للتنزيل» هو أن يكون مفاد الأصل إثبات المؤدّى بتنزيله منزلة الواقع بحسب الجرى العملى، سواء كان المؤدّى موضوعاً خارجياً أو حكماً شرعياً.

ومراد الشيخ (قدس سره) من الأصل الموضوعى فى قوله: «إنّ أصل أصالة الإباحة فى مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم أصل موضوعى حاكم عليها» هو ما ذكرنا، لا خصوص الأصل الجارى فى الموضوع مقابل الحكم الشرعى -كما ربّما يوهمه ظاهر العبارة- بل كل أصل محرز متكفل للتنزيل يكون حاكماً على أصالتى البرائة والإشتغال؛ فلو شك فى حلية الحيوان وطهارته -من جهة الشك فى قبوله التذكية- حكم عليه بالحرمة، لأصالة عدم التذكية؛ ولا تجرى أصالة الحل والبرائة فيه.

ولا بأس باستقصاء الكلام فى ما يتعلق بالمثال، وإن كان خارجاً عن المقام، وذلك يتم برسم امور:

الأمر الأوّل:

اختلفت كلمات الأصحاب فيما يقبل التذكية من الحيوان، فقيل: لا يقبل التذكية إلاّ ما يحل أكله: من الغنم والبقر وغير ذلك. وقيل: كل حيوان يقبل التذكية ما عدا المسوخ. وقيل: بقبول المسوخ للتذكية أيضاً ويختص ما لا يقبل التذكية بالحشرات. وينسب إلى العامّة القول بقبول الحشرات للتذكية أيضاً. ولا يبعد استفادة التعميم لغير الحشرات و نجس العين من بعض الأدلة. وعليه: لا يبقى مورد لجريان أصالة عدم التذكية فى الشبهات الحكمية بعد العلم بكون الحيوان ليس من الحشرات ولا من نجس العين؛ فلو تولد حيوان من الغنم والأرنب -ولم يتبع أحدهما فى الإسم- يحكم عليه بأنّه يقبل التذكية؛ وبعد ورود التذكية عليه -من فرى الأوداج وغير ذلك من الامور الخمسة المعتبرة فى

التذكيةـ يحكم عليه بالطهارة(١).

هذا إذا قلنا: بأنّ كل حيوان ممّا يقبل التذكية بمقتضى بعض الإطلاقات. وإن منعنا عن ذلك، وشك في كون الحيوان المتولد من حيوانين ـأحدهما يقبل التذكية والآخر لا يقبل التذكيةـ ممّا يقبل التذكية أو لا يقبل؟ فعلى بعض التقادير تجرى فيه أصالة عدم التذكية ويحكم عليه بالحرمة والنجاسة، وعلى بعض التقادير لا تجرى فيه أصالة عدم التذكية ويحكم عليه بالحل والطهارة بمقتضى أصالة الحل والطهارة(٢) وسيأتى توضيح ذلك.

هذا إذا كانت الشبهة حكمية، وإن كانت الشبهة موضوعية، كما لو شك في كون اللحم المطروح من الحيوان الذى يقبل التذكية أو من الذى لا يقبل التذكيةـ بعد إحراز ما يقبل التذكية وما لا يقبل بحسب الحكم الشرعىـ فمع العلم بورود فعل المذكّى عليه (من فرى الأوداج وغيره) يحكم عليه بالحل والطهارة، لأنّه لا يجرى فيه أصالة عدم التذكية(٣) ومع الشك في ورود فعل المذكّى عليه يحكم عليه بالحرمة والنجاسة، لأصالة عدم التذكية(٤) وذلك واضح.

الأمر الثانى:

هل التذكية الموجبة للطهارة والحلية عبارة عن المعنى المتحصل من قابليّة المحل والامور الخمسة ـمن فرى الأوداج بالحديد على القبلة مع التسمية وكون المذكّى مسلماًـ بمعنى كون التذكية معنى بسيطاً يحصل من المجموع

---

(١) أقول: وكذا الحلية لأصالة الحلية. وقد يستظهر من ذيل كلامه: أنّه على هذا لا يحتاج إلى أصالة الحل؛ وأظنّ أنّه سهو من القلم، لأنّ من لوازم التذكية مطلقاً هو الطهارة فقط.

(٢) أقول: الظاهر من التقديرين كون التذكية أثراً حاصلاً أو أنّها نفس الأفعال.

(٣) أقول: لجريان أصالة الصحة في فعله بعنوان التذكية.

(٤) أقول: بناء على كونها أثراً حاصلاً، لا مطلقاً.

المركّب من قابلية المحل وتلك الاموالخمسة؟ أو أنّ التذكية عبارة عن نفس الامور الخمسة، وقابلية المحل أمر خارج عن حقيقة التذكية وإن كان لها دخل فى تأثير الامور الخمسة فى الطهارة والحلية؟ وجهان: لا يخلو ثانيهما عن قوة، لقوله تعالى: «إلاّ ما ذكّيتم»(١) فانّ نسبة التذكية إلى الفاعلين تدل على أنّها من فعلهم(٢) وعليه: لا يبقى موقع لأصالة عدم التذكية عند الشك فى قابلية الحيوان للتذكية(٣) لأنّ قابلية الحيوان للتذكية ليس لها حالة سابقه وجوداً وعدماً؛ فلا موقع لاستصحاب عدمها، بل المرجع عند الشك فى القابلية أصالة الحل والطهارة، بناء على جريان «قاعدة الحل» فى الشبهات الحكمية. ولكن هذا إذا لم نقل بقابلية كل حيوان للتذكية ـحسبما يستفاد من الأدلةـ وإلاّ لم يكن حاجة إلى أصالة الحل والطهارة، كما تقدم فى الأمر الأوّل.

هذا إذا كانت التذكية عبارة عن نفس الامور الخمسة وكانت قابلية المحل شرطاً للتأثير. وإن كانت التذكية عبارة عن الأمر المتحصل عن قابلية المحل والامور الخمسة، فعند الشك فى قابلية الحيوان للتذكية ـمن جهة الشبهة الحكميةـ تجرى أصالة عدم التذكية، لأنّ الحيوان فى حال الحيوة لم يكن مذكّى فيستصحب العدم إلى زمان خروج روحه و ورود فعل المذكّى عليه.

وتوهم: أنّ التذكية لو كانت مركبة من قابلية المحل وفعل المذكّى؛ والمفروض أنّه قد تحقق أحد جزئيها ـوهو فعل المذكّىـ فلم يبق إلاّ الجزء الآخر

---

(١) سورة المائدة الاية ٣

(٢) أقول: لو تشبث المدّعى بظهور نفس التذكية بلفظها لغة وعرفاً فى المعنى البسيط (نظير التطهير) بلا تصرف من الشارع فى أصل المعنى ـوأنّ تصرفه فى سببه ومحققهـ كان أولى مما افيد، كيف! وبعد ما كانت التذكية بهذا المعنى من الأفعال التوليدية لا قصور فى انتسابها إلى الفاعلين، كما لا يخفى.

(٣) أقول: لو بنينا على خروج قابلية المحل عن التذكية وأنّ التذكية عبارة عن نفس الأفعال، فمع القطع بوجود التذكية لا يجدى فى إثبات الطهارة من دون وصول النوبة حينئذٍ إلى أصالة عدم التذكية؛ بل تعليل عدم جريان أصالة عدم التذكية بأنّ قابلية المحل ليس له حالة سابقة لا يتم إلّا بناءً على كون القابلية المزبورة دخيلاً فى حقيقة التذكية لا خارجاً؛ فتدبر.

وهو ليس له حالة سابقة فلا معنى لاستصحاب عدم التذكية المركّبة من جزئين قد تحقق أحد جزئيها وجداناً والجزء الآخر ليس ممّا تعلق به اليقين سابقاً لعدم العلم به

فاسد(١) فانّ المفروض أنّ التذكية ليست مركبة من جزئين، بل هى عبارة عن الأمر البسيط المتحصل من مجموع الأمرين؛ وهذا المعنى البسيط كان مقطوع العدم فى حال حيوة الحيوان قبل ورود فعل المذكّى عليه، وبعد ورود فعل المذكّى يشك فى وجوده فيستصحب عدمه؛ غايته أنّ جهة اليقين والشك تختلف، فانّه فى حال الحيوة كانت جهة اليقين بعدم التذكية عدم ورود فعل المذكّى عليه وهذه الجهة قد انتفت بورود فعل المذكّى عليه، وجهة الشك فى كونه مذكّى هى قابليته للتذكية. واختلاف جهة الشك واليقين لا يضر بالإستصحاب. نعم: لو كانت التذكية عبارة عن نفس المجموع المركب لم يكن للإستصحاب مجال؛ فتدبر جيّداً.

الأمر الثالث:

قد عرفت: أنّه لو استفيد من الأدلة قابلية كل حيوان للتذكية فلا

---

(١) أقول: أظنّ أنّ فى ذهن «المقرّر» جعل هذا الوجه أيضاً أحد الشقين المقابل لما اختاره من الوجه السابق، حيث إنّ مقابله إمّا جعل التذكية أثراً حاصلاً أو جعلها عبارة عن مجموع الأفعال مع القابلية، ثم دفع توهّم جريان أصالة عدم التذكية على هذا الفرض أيضاً؛ فانّ العبارة وقعت فى غير محله فصارت بمنزلة توضيح الواضح.

وبالجملة نقول: إنّه قد أشرنا سابقاً أنّه على كل واحد من الإحتمالات نحو من الأصل؛ فعلى الأثر الحاصل يجرى أصالة عدم التذكية بلا إشكال. وعلى كون التذكية نفس الأفعال مع خروج القابلية عن حقيقته، فلا قصور فى جريان أصالة عدم التذكية عندالشك فى جريان فعل عليه من حيث العلم بالحالة السابقة.

ولكن لا نتيجة له مع الشك فى القابلية؛ كيف! ومع القطع بوجودها حينئذٍ لا ينتج شيئاً. وعلى كون القابلية داخلاً فى حقيقتها، فمع الشك فى القابلية لا يجرى الأصل من جهة الشك فى الحالة السابقة، كما لا يخفى؛ فتدبر.

موقع لأصالة عدم التذكية عند الشك فيها من جهة الشبهة الحكمية؛ بل المرجع عند الشك عموم الدليل، فيحكم عليه بالطهارة؛ ولو شك فى حلية أكل لحمه يحكم عليه بالحلية، لقوله -عليه السّلام- «كل شيء لك حلال» لو قلنا بعموم قاعدة الحل للشبهات الحكمية.

ولو لم يستفد من الأدلة قابلية كل حيوان للتذكية، وقلنا: إنّ التذكية عبارة عن المعنى المتحصل من قابلية المحل وفعل المذكّى، فالمرجع عند الشك فى القابلية ـ كالحيوان المتولد من طاهر ونجس لم يتبعهما فى الإسم وليس له إسم خاص يندرج تحت أحد العناوين الطاهرة أو النجسة ـ أصالة عدم التذكية، فيحكم عليه بالنجاسة وحرمة الأكل، لأنّ غير المذكّى حرام ونجس.

وإن قلنا: إنّ التذكية عبارة عن نفس فعل المذكّى واجداً للامور الخمسة وقابلية المحل أمر خارج عن التذكية، فالمرجع عندالشك فيها أصالة الطهارة وقاعدة الحل؛ فعلى جميع التقادير: لا يمكن التفكيك بين الطهارة والحلية بحسب الاصول العملية، هذا.

ولكن يظهر من بعض الأساطين: التفصيل بين الطهارة والحلية فى المثال المتقدم، فحكم عليه بالطهارة وحرمة لحمه.

ولم يظهر وجه لهذا التفصيل، فانّ مقتضى أصالة عدم التذكية النجاسة والحرمة، ومقتضى أصالة الطهارة والحل الطهارة والحلية؛ فلا وجه للتفكيك بينهما.

نعم: قد ذكر «شارح الروضة» فى وجه ذلك ما حاصله: انّ ما حلّ أكله من الحيوانات محصور معدود فى الكتاب والسنة، وكذلك النجاسات محصورة ومعدودة فيهما؛ فالمشكوك إذا لم يدخل فى المحصور منهما كان الأصل فيه الطهارة وحرمة لحمه.

وتوضيح ذلك: هو أنّ تعليق الحكم على أمر وجودى يقتضى إحرازه، فمع الشك فى تحقق ذلك الأمر الوجودى الذى علق الحكم عليه يبنى ظاهراً على

عدم تحققه؛ لا من جهة استصحاب العدم إذ ربّما لا يكون لذلك الشيء حالة سابقة قابلة للإستصحاب، بل من جهة الملازمة العرفية بين تعليق الحكم على أمر وجودى وبين عدمه عند عدم إحرازه؛ وهذه الملازمة تستفاد من دليل الحكم ولكن لا ملازمة واقعية، بل ملازمة ظاهرية، أى فى مقام العمل يبنى على عدم الحكم مع الشك فى وجود ما علّق الحكم عليه.

ويترتب على ذلك فروع مهمة:

منها: البناء على نجاسة الماء المشكوك الكرّية عند ملاقاته للنجاسة مع عدم العلم بحالته السابقة؛ كما لو فرض ماء مخلوق الساعة لم يعلم كرّيته وقلته، فانّ الحكم بالعاصمية قد علّق فى ظاهر الدليل على كون الماء كرّاً، كما هو الظاهر من قوله -عليه السّلام- إذا بلغ الماء قدر كرّ لم يحمل خبثاً أو لم ينجسه شيء(١) فلا يجوز ترتيب آثار الطهارة على ماء لم يحرز كرّيته عند ملاقاته للنجاسة، لأنّه يستفاد من دليل الحكم أنّ العاصمية إنّما تكون عند إحراز الكرّية، لا من جهة أخذ العلم والإحراز فى موضوع الحكم، بل من جهة الملازمة العرفية الظاهرية.

ومنها: أصالة الحرمة فى باب الدماء والفروج والأموال، فانّ الحكم بجواز الوطى مثلاً قد علّق على الزوجة وملك اليمين، والحكم بجواز التصرف فى الأموال قد علّق على كون المال ممّا قد أحلّه الله، كما فى الخبر «لا يحلّ مال إلاّ من وجـــه أحلّه الله»(٢) فلا يجوز الوطى أو التصرف فى المال مع الشك فى كونها زوجة أو ملك اليمين أو الشك فى كون المال ممّا قد أحلّه الله.

ومنها: غير ذلك من الفروع التى تبتنى على ما ذكرناه(٣).

---

(١) مستدرك الوسائل: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق الحديث٦

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث٨

(٣) أقول: كالحكم بالخمسين فى مشكوك القرشية، ونفوذ الشرط فى مشكوك المخالفة للكتاب، وعدم الإرث فى مشكوك الإنتساب، وعدم بطلان المعاملة فى مشكوك الغررية؛ إلى غير ذلك من الأمثلة.

وقد تخيّل «شارح الروضة»: أنّ باب النجاسات واللحوم من صغريات تلك الكبرى، بتقريب: أنّ النجاسات فى الشريعة معدودة محصورة فى عناوين خاصة ـ كالدم والميتة والكلب والخنزير وغير ذلك ـ وقد علّق وجوب الإجتناب على تلك العناوين الوجودية، فلابد فى الحكم بالنجاسة ووجوب الإجتناب من إحراز تلك العناوين، ومع الشك فى تحقق العناوين يبنى على الطهارة؛ وحيث إنّ الحيوان المتولد من طاهر ونجس لم يعلم كونه من العناوين النجسة يبنى على طهارته. وكذا جواز التناول والأكل قد علّق فى الشريعة على عنوان الطيّب، كما قال تعالى: «احلّ لكم الطيّبات» والطيّب أمر وجودى عبارة عما تستلذه النفس ويأنس الطبع به، والحيوان المتولد من حيوانين: أحدهما مأكول اللحم والآخر غير مأكول اللحم، لم يعلم كونه من الطيّب، فلا يحكم عليه بالحلية وجواز الأكل؛ بل ينبغى البناء على حرمته ظاهراً ما لم يحرز كونه من الطيّب. هذا غاية ما يمكن أن توجّه به مقالة «شارح الروضة».

ولكن يرد عليه أوّلاً: أنّ الكبرى ـ وهى أنّ تعليق الحكم على أمر وجودى يقتضى إحرازه ـ وإن كانت من المسلّمات، إلاّ أنّ ذلك فى خصوص ما علّق فيه الحكم الترخيصى الإباحى على عنوان وجودى، لا الحكم العزيمتى التحريمى، فانّ الملازمة العرفية بين الأمرين إنّما هى فيما إذا كان الحكم لأجل التسهيل والإمتنان وقد علّق على أمر وجودى(١) فلا يجوز الحكم بالترخيص

(١) أقول: الأولى أن يمنع استفادة الملازمة الظاهرية من الكبريات الواقعية، لعدم اقتضاء الكبرى الواقعية إلاّ إناطة الحكم ـ من إباحة أوغيرها ـ على أمر وجودى واقعاً، بلا نظر إلى مرتبة الجهل بالمنوط به أو المنوط. واستفادة العرف من هذا الخطاب الواقعى حكماً وإناطة ظاهرية غلط، كيف! ولا خصوصية لمثل هذا الخطاب فى ذلك، فيلزم الإلتزام بهذه الإستفادة فى كل خطاب، وهو كما ترى! ومجرد كون الحكم امتنانياً لا يقتضى الملازمة المزبورة فى خصوصه، إذا العرف لا يفرق فى منع الملازمة بين الحكم الواقعى والظاهرى بين الأحكام الإمتنانية وغيرها، لجريان المناط فى سائر الأحكام فى ذلك أيضاً، كما لا يخفى.

وحينئذٍ لولا الأصل الموضوعى لا مجال للحكم بعدم الفرق فى الفروع السابقة، خصوصاً فى الأعراض ←

والإباحة ما لم يحرز ذلك الأمر الوجودى، لا فى مثل وجوب الإجتناب عن النجاسة، وإلاّ لم يبق موضوع لقوله-عليه السّلام- «كل شىء طاهر حتى تعلم أنّه قذر»(٢) فادراج باب النجاسات فى تلك الكبرى ليس فى محله. نعم: إدراج الحكم بحلّ الطيبات فى تلك الكبرى فى محله لوسلم عما سيأتى.

وثانياً: منع كون الطيّب أمراً وجودياً، بل الطيّب عبارة عما لا تستقذره النفس ولا يستنفر منه الطبع، فى مقابل الخبيث الذى هو عبارة عما يستنفر منه الطبع، فالحكم بالحلية لم يعلّق على أمر وجودى،بل الحكم بالحرمة قد علّق على أمر وجودى.

وثالثاً: سلّمنا كون الطيّب أمراً وجودياً ولكن الخبيث الذى علّق عليه الحرمة أيضاً أمر وجودى؛ والكبرى المذكورة إنّما هى فى مورد لم يعلّق نقيض الحكم المعلّق على أمر وجودى على أمر وجودى آخر، وإلاّ كان المرجع عند الشك فى تحقق أحد الأمرين الوجوديّين -اللذين علّق الحكمان المتضادان عليهما- إلى الاصول العملية، وهى فى مورد البحث ليست إلاّ أصالة الحل؛ ولا يجرى استصحاب الحرمة الثابتة للحيوان فى حال حيوته، فانّ للحيوة دخلاً عرفاً فى موضوع الحرمة ولا أقل من الشك، فلا مجال للإستصحاب والطهارة؛ فالأقوى: ثبوت الملازمة بين الحل والطهارة فى جميع فروض المسألة؛ فتدبر جيداً.

هذا تمام الكلام فى الشبهة التحريمية الحكمية إذا كان منشأ الشبهة

والأموال؛ فانّ المدرك عندهم هو الأصل المزبور لا غيره؛ كما أنّ الحكم بالنجاسة فى المثال الأوّل أيضاً ربما تكون بـ «قاعدة المقتضى والمانع» لو لم نقل بجريان الأصل فى الأعدام الأزلية ولو فى أمثال هذه الأوصاف الزائدة عن الذات وغير الملازمة معها، وإلاّ -كما هو التحقيق- فالأمر فى كثير من الفروع السابقة واضح من جهة الأصل الموضوعى فيها؛ فراجع وتدبر.

(٢) مستدرك الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب النجاسات الحديث٤. هذه العبارة هى عبارة الصدوق فى المقنع.

فقدان النص؛ وكذا الكلام فيما إذا كان منشأ الشبهة إجمال النص، لعموم الأدلة المتقدمة؛ من غير فرق بين أن يكون إجمال النص لأجل اشتراك اللفظ الدال على الحكم بين الحرمة وغيرها مع عدم نصب قرينة معيّنة ـ كما لو فرض اشتراك صيغة النهى بين الحرمة والكراهة لغة وعرفاً ـ أو كان الإجمال لأجل إجمال متعلق الحكم بحسب ماله من المعنى اللغوى والعرفى، كـ«الغناء» إذا فرض إجمال معناه وتردده بين كونه خصوص الصوت المطرب المشتمل على الترجيع وبين كونه مطلق الصوت المطرب.

وقد يتوهّم: عدم شمول أدلة البرائة لصورة إجمال المتعلق، لأنّه قد علم تعلق التكليف بمفهوم «الغناء» وما هو واقعه، فلا يكون العقاب عليه بلا بيان؛ ولا يندرج فى قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» بل يجب العلم بالخروج عما اشتغلت به الذمة من التكليف، وذلك لا يتحقق إلاّ بالإجتناب عن الأفراد المشتبهة والإحتياط بترك كل ما يحتمل كونه من أفراد «الغناء» هذا.

و لكن لا يخفى ما فيه، فانّ متعلق التكليف ليس هو مفهوم «الغناء» بما هو مفهوم(١) بل المفاهيم إنّما تؤخذ فى متعلق التكليف باعتبار كونها مرآتاً لما تنطبق عليها من المصاديق، فالنهى إنّما تعلق بما يكون بالحمل الشايع الصناعى غناءً؛ فالمقدار الذى علم كونه من مصاديق الغناء لا يندرج فى أدلة البرائة، وأمّا الزائد المشكوك فتعمّه أدلة البرائة ويندرج فى قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» ويشمله حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ فتوهّم الفرق بين كون منشأ الشبهة فقدان النص أو إجماله، فاسد.

---

(١) أقول: قد عرفت منّا كراراً بأنّ الأحكام فى عالم عروضها عارضة للعناوين المخزونة فى الذهن، ولكن بنحو يرى خارجية ولا تعلق بمصاديقها خارجاً؛ وحينئذٍ الأولى فى الجواب أن يقال: إنّ عنوان «الغناء» الذى هو مفهومه وبازاء لفظه إذا كان مردداً بين الأقل والأكثر، فبالنسبة إلى الزائد عن القدر المعلوم ماتمّت الحجة ولا العلم حاصل بتعلق التكليف به، فيكون كلا نصّ فيه؛ فتدبر.

وفى حكم ذلك ما إذا كان منشأ الشبهة تعارض النصين، لعدم العلم بالتكليف أيضاً الذى هو تمام المناط فى البرائة الشرعية والعقلية.

نعم: قد ورد فى مرفوعة «العلّامة» إلى «زرارة» على ما فى كتاب «غوالى اللئالى» عن الباقر -عليه السّلام- فى الخبرين المتعارضين بعد أمره -عليه السّلام- بالأخذ بأشهرهما ثم بأعدلهما وأوثقهما ثم بما خالف العامّة «قلت: ربّما كانا موافقين لهما أو مخالفين لهما فكيف نصنع؟ قال -عليه السّلام- فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الإحتياط»(١) وهذه المرفوعة وإن كانت أخص من الأخبار الآمرة بالتخيير عند فقد المرجحات المذكورة، إلاّ أنّ الشأن فى اعتبار المرفوعة(٢) إذ لا اعتبار بالكتاب وصاحبه، كما اعترف بذلك «صاحب الحدائق» حيث طعن فى صاحب الكتاب وزيّف ما فيه من الروايات؛ مع أنّه من الأخباريين الذين ليس من شأنهم الطعن فى الروايات!.

هذا كلّه إذا كانت الشبهة حكمية، وقد عرفت: أنّه لا فرق بين كون الشبهة لأجل فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين.

وان كانت الشبهة موضوعية: فالظاهر انعقاد الإجماع من الاصوليين والأخباريين على عدم وجوب الإجتناب عنها وجواز الإقتحام فى الشبهة اعتماداً على أدلة البرائة الشرعية والعقلية.

وقد يتوهّم: أنّ قاعدة «قبح العقاب بلابيان» تختص بالشبهات الحكمية ولا تعمّ الشبهات الموضوعية، لأنّ مورد القاعدة هو ما إذا لم يرد بيان من الشارع أصلاً أو ورد ولكن لم يصل إلى المكلف؛ وفى الشبهات الموضوعية البيان الذى هو من وظيفة الشارع قد ورد ووصل إلى المكلف، لأنّ وظيفة الشارع

---

(١) عوالى اللئالى: الجزء ٤ ص١٣٣ ح٢٢٩ (تحقيق مجتبى العراقى)

(٢) أقول: وعلى فرض تمامية الرواية لا ينافى الحكم بالإحتياط فى خصوص الخبرين المتعارضين، نظير الحكم بالتخيير عند القائل به، مع كون الأصل فى المتعارضين التساقط والرجوع إلى الأصل لولا دلالة أخبار العلاج على خلافه؛ فتدبر

إنّما هى بيان الكبريات، كقوله تعالى: «حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير» وأمّا بيان الصغريات من كون هذا الشىء من أفراد لحم الخنزير أو لحم الغنم فليس هو من وظيفة الشارع؛ وفى الشبهات الموضوعية الكبرى المجعولة الشرعية قد وردت ووصلت إلى المكلف وحصل العلم بها، وإنّما كانت الشبهة فى الصغرى؛ فلا مجال للتمسك بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بل ينبغى التمسك بقاعدة الإشتغال، لأنّ العلم باشتغال الذمة بالكبرى المجعولة المعلومة الواصلة يقتضى العلم بالفراغ عقلاً، وذلك لا يحصل إلاّ بالتجنب عن موارد الشبهة.

والحاصل: أنّ المراد من البيان فى قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو بيان الأحكام الكلية التى وظفية الشارع بيانها، وأمّا الأحكام الجزئية -فضلاً عن الموضوعات الخارجية- فليس من وظيفة الشارع بيانها، بل الأحكام الجزئية تدور مدار تحقق موضوعاتها الخارجية فى عالم التكوين، والمشكوك فيه أوّلاً وبالذات فى الشبهات الموضوعية إنّما هو وجود الموضوع فى الخارج ويستتبعه الشك فى الحكم الجزئى، وكل منهما ليس من وظيفة الشارع بيانه؛ وأمّا الكبرى الكلية فقد بيّنها الشارع وهى واصلة إلى المكلف؛ فلا مسرح لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فى الشبهات الموضوعية، بل لابد من الإحتياط فيها لقاعدة الإشتغال.

هذا كله، مع أنّه يبقى سؤال الفرق بين الاصول اللفظية والعملية، وأنّه كيف لا يجوز التمسك بالاصول اللفظية فى الشبهات المصداقية ويجوز التمسك بالاصول العملية فيها؟.

وأنت خبير بفساد التوهّم، فانّ مجرد العلم بالكبريات المجعولة لا يكفى فى تنجزها وصحة العقوبة على مخالفتها ما لم يعلم بتحقق صغرياتها خارجاً، فانّ تنجز التكليف الذى عليه تدور صحة العقوبة إنّما يكون بعد فعلية الخطاب، وفعلية الخطاب إنّما يكون بوجود موضوعه خارجاً فى التكاليف التى لها تعلق

بالموضوعات الخارجية؛ وذلك وإن كان بمثابة من الوضوح، إلاّ أنّه لا بأس بزيادة بيان فى المقام حسماً لمادّة الشبهة.

فنقول: إنّ الأحكام الشرعية الوجوبية والتحريمية بعد ما كان لا محيص عن تعلقها بفعل المكلف الصادر عنه بتحريك عضلاته عن إرادته واختياره، إمّا لا يكون لها تعلق بموضوع خارجي ـ كالصلاة حيث إنّ أجزائها ليست إلاّ الأفعال والأقوال الصادرة عن جوارح المكلف من دون أن يكون لها تعلق بموضوع خارجى، و كذا الغناء والكذب ونحو ذلك ـ وإمّا أن يكون لها تعلق بموضوع خارجى، كوجوب إكرام العالم وحرمة شرب الخمر، وأمثال ذلك من التكاليف الوجوبية والتحريمية التى لها ربط و تعلق بموضوع خارجى؛ سواء كان الموضوع من الموضوعات التى يمكن للمكلف ايجادها فى الخارج ويجعلها ثابتة فى عالم الأعيان ـ كالخمر الذى يكون صنعه وايجاده من التمر والزبيب بيد المكلف ـ أو كان من الموضوعات التى ليست من صنع المكلف ولا يتمكن من ايجادها فى الخارج ـ كحرمة وطى الامّ ووجوب استقبال القبلة ـ وأمثال ذلك من التكاليف التى لها تعلق بموضوع خارجى لا يتمكن المكلف من ايجاده فى الخارج.

فان لم يكن للتكليف تعلق بموضوع خارجى، فلا يعتبر فى فعليته سوى وجود شخص المكلف واجداً للشرائط العامة والخاصة المعتبرة فيه؛ فعند وجود المكلف يكون التكليف فعلياً علم به المكلف أو لم يعلم، إذ ليس للعلم دخل فى فعلية التكاليف ـ كما أوضحناه فى محله ـ وبعد العلم به يتنجز وتصح العقوبة على مخالفته(١) وفى هذا القسم من التكاليف لا يتصور تحقق الشبهة الموضوعية.

---

(١) أقول: ذلك كله فى التكاليف الوجوبية المطلوب فيها صرف وجوده، فانه بمجرد العلم به لا يقنع العقل بالإكتفاء بما هو محتمل المصداقية، بل يلزم تحصيل الجزم بالفراغ الوجدانى أو الجعلى. وأما فى التكاليف التحريمية المطلوب فيها ترك الطبيعة السارية ـ بشهادة عدم سقوط النهى عنه بعصيانه مرة مثلاً ـ فلا شبهة فى أنّ التكليف فيها انحلالى حسب تعدد مصاديقه؛ وبعد ذلك إذا فرض فى البين ماشك فى كونه صوتاً مع الترجيع ←

وإن كان للتكليف تعلق بموضوع خارجى، فيمكن فى عالم الثبوت أن يكون التكليف بالنسبة إلى وجود الموضوع مطلقاً سواء كان الموضوع موجوداً أو لم يكن ـغايته أنّه مع عدم وجوده يجب عليه ايجاده إن كان ممّا يمكنه ايجاده كسائر مقدمات الواجب المطلق ـ ويمكن أن يكون التكليف بالنسبة إلى الموضوع مشروطاً، ولكن هذا فى التكاليف الوجودية المطلوب منها صرف الوجود.

وأمّا التكاليف العدمية الإنحلالية: فالتكليف دائماً يكون فيها مشروطاً بوجود الموضوع(١) وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه فى «رسالة المشكوك» نسئل الله تعالى التوفيق لإلحاقها فى آخر الكتاب.

وعلى كل تقدير: إن كان للتكليف تعلق بموضوع خارجى، فما لم يعلم

المفروض كونه غناء، فدليل الكبرى لا يشمله؛ ومع عدم شموله ـولو من جهة الشك فى انطباق العنوان عليه ـ لا يصلح لبيانية حكمه، فيبقى حكم هذه الشبهة الموضوعية تحت «قبح العقاب بلابيان» إذ مثل هذا البيان كناية عن الحجة الموجبة لاستحقاق العقوبة؛ فمع عدم حجية الخطاب بالنسبة إليه لا قصور فى شمول القاعدة لمثله. وما توهّم فى أمثال ذلك: من عدم تصور الشبهة الموضوعية، غلط فاحش، كيف! وكل خبر لم يعلم كذبه من الشبهة الموضوعية وكل صوت لم يعلم فيه ترجيع من الشبهة الموضوعية؛ وقس عليه نظائرها من سائر المحرمات من الزنا واللواط وغيرها.

(١) أقول: فى التكاليف العدمية التى لها تعلق بموضوع خارجى مثل «لا تشرب الخمر» لو كان حرمة الشرب بفعله منوطاً شرعاً بوجود الخمر يلزم عدم حرمة مقدمات تحصيل الخمر فى ظرف يستتبع الشرب قهراً بحصوله، ولا أظنّ التزامه من أحد؛ فذلك برهان جزمى بأن حرمة شربه غير منوط بوجوده، غاية الأمر عند عدم حصوله قهراً يسقط التكليف من جهة العجز، لامن جهة فقد شرطه شرعاً؛ كما أنّه مع التمكن من تحصيله إذا حصّله فمع بقاء القدرة على ترك الشرب لا ضيرفيه، لأنّ المقصود من التكاليف التحريمية مجرد ترك المبغوض خارجاً، فما دامت القدرة على تفويت الشرب باقية لابأس بايجاد سائر المقدمات؛ وهذا المقدار لا يقتضى اشتراط التكليف بوجود الموضوع؛ بل لنا أن نقول: إنّ فى كلية التكاليف التحريمية المتعلقه بالغير لا يكون من باب اشتراطها بوجود المتعلق، بل وجود المتعلق من حدود المكلف به وقيود موضوعه، ولازمه ما ذكرناه.

ثمّ إنّ من نتائج ما ذكرنا هو أنّ فى فرض الشك فى المتعلق ـ كالخمر فى المثال ـ لا يكون المقام كسائر موارد الشك فى شرط التكليف الموجب للشك فى أصل توجه التكليف، بل يكون من باب الشك فى مصداق الخطاب المتوجه إلينا جزماً؛ لكن حيث إنّ الخطاب انحلالى لا يكون بالنسبة إلى هذا المشكوك حجة؛ وحينئذٍ فالمسلكان مشتركان فى عدم حجية الخطاب عند الشك فى المتعلق لكن مختلفان فى وجه عدم الحجية.

وجود ذلك الموضوع لم تصح العقوبة على مخالفة ذلك التكليف؛ فسواء كان الموضوع من الموضوعات التى يمكن للمكلف ايجادها أو كانت خارجة عن قدرة المكلف لا يكاد يكون الخطاب فعلياً إلاّ بعد وجود الموضوع خارجاً(١) فانّ نسبة الموضوع إلى التكليف كنسبة الفاعل والمكلف؛ فكما أنّه لا يمكن أن يكون الخطاب فعلياً إلاّ بعد وجود المكلف، كذلك لا يمكن أن يكون الخطاب فعلياً إلاّ بعد وجود الموضوع؛ والسرّ فى ذلك واضح، فانّ التكاليف الشرعية إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقية التى تنحل إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول؛ فلابد من فرض وجود الموضوع فى ترتب المحمول(٢) فمع العلم بعدم وجود الموضوع خارجاً يعلم بعدم فعلية التكليف، ومع الشك فى وجوده يشك فى فعليته، لأنّ المناط فى صحة العقوبة عقلاً هو أن يكون التكليف قابلاً للباعثية والداعوية، بحيث يكون محركاً ـ فى عالم التشريع ـ

---

(١) أقول: هذا التقريب تمام فى الواجبات المنوطة، لا فى المحرمات، كما شرحنا المقال فى الحاشية السابقة.

(٢) أقول: تشكيل القضايا الحقيقية فى باب التكاليف منوط بجعل التكليف فى كلية المشروطات منوطاً بوجود شرطها خارجاً، كما هو الشأن فى القضايا الحقيقية المنوط فيها المحمول بوجوده الحقيقى على وجود الموضوع خارجاً وبوجوده الفرضى على فرض وجود موضوعه كذلك.

وأمّا لو بنينا على أنّ التكاليف طرّاً فعليتها مشروط بفرض وجود الموضوع فى لحاظ الآمر والجاعل، فلا محيص حينئذٍ من الإلتزام بعدم إناطة فعلية التكليف على وجود الموضوع، بل وجود الموضوع شرط محرّكيته وتأثيره فى انبعاث المكلف، لاشرط أصل التكليف وفعليته؛ وربما يشهد لذلك أنّه لو كان فعلية الإرادة منوطاً بوجود الشرط خارجاً، فقبل وجود الشرط لا يكون إرادة أصلاً؛ وحينئذٍ فمن أين تجيء إرادة الجاعل بايجاد خطابه مقدمة لحفظ مرامه؟ فهذه الإرادة الغيرية شاهد جزمى على عدم إناطة إرادة المولى على وجود الشرط خارجاً، مع أنّه ربما يكون شرط التكليف مفقوداًله، كباب الوصايا العهدية المنوط إرادتها ببعد الموت؛ وكذا فيما لو قال: «إن نمت فافعل كذا» فانّه كيف يمكن الإلتزام بأنّ فعلية الإرادة منوط بنومه أو مماته؟ فلا محيص من جعل الإرادة فى كلية المشروطات منوطاً بوجود الشرط لحاظاً؛ وحينئذٍ ففى هذه المعلقات نقطع بفعلية التكليف فى ظرف فرض وجود الموضوع لا بفعليته فرضاً، كما فى القضايا الحقيقية. وعليه: فجعل القضايا فى باب التكاليف من القضايا الحقيقية بعيد عن الصواب؛ ولا أقول بأنّها من القضايا الخارجية الناظرة إلى الموضوعات الخارجية، بل هى داخلة فى القضايا الطبيعية محضاً، كما لا يخفى؛ فتدبر.

لعضلات المكلف؛ وذلك لا يكون إلاّ بعد العلم بتحقق الموضوع وانطباق الكبرى المجعولة الشرعية عليه، فلا أثر للعلم بتشريع الكبرى مع عدم العلم بانضمام الصغرى إليها، لأنّ وجود الصغرى خارجاً ممّا له دخل في فعلية الكبرى؛ غايته أنّ التكليف قد يكون على وجه يجب على المكلف ايجاد الصغرى -إن كان ممّا يمكنه ايجاده- فتنطبق الكبرى عليها فيكون الحكم فعلياً، وقد يكون التكليف على وجه لا يجب على المكلف ايجاد الصغرى -وإن كان يمكنه ايجادها.

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكرنا: من أنّ التكاليف العدمية الإنحلالية إنّما تكون مشروطة بوجود الموضوع في الخارج ومع الشك في وجود الموضوع لا علم بالتكليف، إنّما هو إذا كان المنهى عنه نفس الطبيعة المطلقة على نحو السالبة المحصّلة، كقوله: «لا تشرب الخمر» حيث ينحل إلى قضايا جزئية حسبما للخمر من الأفراد الخارجية.

وأمّا إذا كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول(١) كأن يقال:

---

(١) أقول: مرجع القضية المعدولة إذا كان إلى ربط السلب قبال السالبة الراجعة إلى سلب الربط، لا شبهة في أنّ المسلوب في المعدولة هي الطبيعية التي هي متعلق سلب الربط في السالبة؛ فهذه الطبيعة إذا كانت بوجودها عين وجود الأفراد، فلا جرم عدمها أيضاً عين عدم الأفراد؛ ومجرد وقوع سلبها طرف الربط في القضية لا يوجب المغايرة بين هذا العدم وعدم أفراده، بل العينية باقية بحاله؛ وحينئذٍ فاذا كان المسلوب الطبيعة السيّالة في ضمن الأفراد، فلا شبهة في أنّ عدم هذه الطبيعة يختلف قلة وكثرة بقلة الأفراد وكثرتها، كما أنّ في وجودها أيضاً كذلك، حيث إنّها بالنسبة إلى الأفراد بمنزلة الآباء، فكلما ازداد الفرد كثرة ازدادت الطبيعة وجوداً وقلّت عدمها، وهكذا الأمر بالعكس، ولازمه مع الشك في فردية شيء لها تردد عدم الطبيعة -بل وجوده- بين الأقل والأكثر؛ وحينئذٍ فاذا اضيف شيء بمثل هذا العدم كان متصفاً بمفهوم مردد بين الأقل والأكثر، وفي مثله لايكاد يجري الإشتغال، إذ مع تردد المفهوم بين الأقل والأكثر لايكاديتمّ حجية الخطاب بمثل هذا العنوان المردد بالإضافة إلى الفرد المشكوك؛ وحينئذٍ لو قيل: «كن لا شارب الخمر» فمع كون «اللاشاربية» مردداً بين الأقل والأكثر -حسب ازدياد فرده وقلّته- كيف يتم حجية هذا الخطاب بالإضافة إلى المرتبة المشكوكة؟ ومع عدم حجية الخطاب بالنسبة إلى المرتبة المشكوكة من أين يقتضي قاعدة الإشتغال تحصيل الفرد المشكوك؛ فتدبر في المقام، فانّه من مزال الأقدام.

←

«كن لا شارب الخمر» فحكمها يغاير حكم السالبة المحصّلة، فانّ متعلق التكليف فى مثل قوله: «كن لا شارب الخمر» هوكون المكلف واجداً لوصف «اللاشاربية» ومعنوناً بكونه تارك شرب الخمر، من دون نظر إلى ترك الأفراد الخارجية من الخمر، وإنّما يكون تركها مقدمة عقلية لاتصاف المكلف بوصف «اللاشاربية» بحيث لو فرض محالاً اتصافه بهذا الوصف مع عدم ترك شرب الأفراد الخارجية من الخمر لم يكن عاصياً ومخالفاً للتكليف؛ وبالعكس لو فرض محالاً ترك شرب الأفراد الخارجية ولم يتصف بذلك الوصف كان عاصياً ومخالفاً للتكليف؛ وهذا الفرض وإن كان محالاً وبحسب النتيجة لا فرق بين قوله: «كن لا شارب الخمر» وبين قوله: «لا تشرب الخمر» فانّه على كل حال يجب ترك الأفراد الخارجية، إمّا لكون تركها مقدمة عقلية لحصول الوصف، وإمّا لكونه متعلق النهى

و لكن بحسب الاصول العملية تختلف النتيجة؛ فانّه لو كان متعلق النهى ترك شرب الأفراد الخارجية وكانت القضية على نحو السلب المحصل، فعند الشك فى خمرية مايع تجرى البرائة، للشك فى تعلق النهى به -بالبيان المتقدم- وإن كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول، فالمرجع عند الشك فى خمرية مايع قاعدة الإشتغال لا البرائة، للشك فى حصول الوصف مع عدم ترك المشكوك؛ فيرجع الشك إلى الشك فى الإمتثال، هذا.

والعجب من المقرّر! حيث إنّه تارة تخيّل بأنّ ربط سلب الطبيعة يوجب مغايرة هذا السلب لسلب الأفراد خارجاً وأنّ سلب الأفراد مقدمة لهذا السلب والوصف المربوط فى القضية، واخرى جعل عدم الأفراد من مقدمات الإتصاف بالسلب؛ وهو وإن كان له وجه حيث إنّ العدم إذا قام به الربط والإتصاف كان له نحو تقدم على الربط المزبور، ولكن لا يجدى له شيئاً، إذ الإتصاف و الإرتباط بأمر مردد بين الأقل والأكثر لا يوجب الإشتغال فى مثله، من جهة أنّ الإتصاف بالمردد موجب للترديد فى مرتبة نفس الإتصاف، لأنّ المعنى الحرفى فى القلة والكثرة والتعيين والترديد كالكلية والجزئية تبع للمتعلق؛ ولذا لم يتوهّم أحد فى تقييد شىء بشىء مردد بين الأقل والأكثر جريان قاعدة الإشتغال فيه؛ والنكتة هو الذى أشرنا إليه؛ فتدبر فيما افيد، خصوصاً فى برهانه الآخر على التغاير الذى هو عين المصادرة.

ولكن لم نعثر فى باب النواهى على ما يكون من هذا القبيل، وإنما يكون ذلك مجرد فرض لا واقع له، فانّ ظاهر النواهى الواردة فى الكتاب والسنة، هو أن يكون متعلق النهى نفس الطبيعة باعتبار ما يفرض لها من الأفراد الخارجية، إمّا على نحو العـام المجموعى، وإمّا على نحو العام الاصولى؛ بل العام المجموعى أيضاً مجرد فرض لا واقع له؛ فإرجاع القضية السالبة المحصّلة إلى المعدولة المحمول خلاف ما يقتضيه ظاهر النواهى.

ولنطوى الكلام فى هذا المقام ونقتصر على هذا المقدار ونحيل تفصيله إلى ما نلحقه بالكتاب من «رسالة المشكوك» إن شاءالله تعالى، فانّ استقصاء الكلام فى ذلك وجمع أطرافه لا يمكن فى المقام، بل يحتاج إلى رسالة مفردة؛ وقد استوفينا البحث عنه فى تلك الرسالة؛ فانتظر.

وعلى كـــل حال: فقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ قاعدة «قبح العقاب بـلا بيان» لا تختص بالشبهات الحكمية، بل تجرى فى الشبهات الموضوعية أيضاً، من غير فرق بينهما، سوى أنّه فى الشبهات الحكمية تختص القاعدة بما بعد الفحص وفى الشبهات الموضوعية لا يجب الفحص، إلاّ على بعض الوجوه يأتى ذكرها فى خاتمة الإشتغال.

بقى الجواب عن سؤال الفرق بين الاصول اللفظية والاصول العملية، وأنّه كيف صح التمسك بالاصول العملية فى الشبهات الموضوعية ولم يصح التمسك بالاصول اللفظية فيها؟

ولعمرى! أنّ الفرق بينهما فى غاية الوضوح، فانّ الاصول اللفظية إنّما تكـون كاشفة عن المرادات النفس الأمرية، وعنوان العام بعد تخصيصه يكون جزء الموضوع وجزئه الآخر عنوان المخصص(١) ولا يمكن أن يتكفل الدليل

---

(١) أقول: قد حققنا فى محله: بـأنّ باب التخصيص غير بـاب التقييد، وأنّ ما يخرج العنوان عن تمام الموضوع إلى جزئه هو باب التقييد؛ ولذا لا يتوهّم أحد الشك بالمطلق عند الشك فى مصداق قيده؛ وهذا بخلاف ←

وجود الموضوع، بل إنّما يتكفل بيان الحكم على تقدير وجود الموضوع؛ والمصداق المشتبه لم يعلم أنّه من مصاديق العام أو من مصاديق الخاص؟ فلا يجوز التمسك بأصالة العموم لإثبات كونه من مصاديق العام، وإلاّ يلزم أن يكون العام متكفلاً لوجود مصاديقه.

وهذا بخلاف الاصول العملية فانّها وظايف عملية. والمصداق المشتبه إذا لم يقم دليل على بيان حكمه، فبحسب الوظيفة لابد وأن ينتهى الأمر إلى أحد الاصول العملية، ولا أقل من البرائة والاشتغال اللذين تنتهى إليهما الوظيفة العملية عقلاً عند فقدان الاصول الحاكمة عليها.

هذا تمام الكلام فى الشبهة التحريمية بأقسامها الأربعة.

وأمّا الشبهة الوجوبية:

فأقسامها أيضاً أربعة ـعلى حذو الشبهة التحريميةـ لأنّ منشأ الشبهة، إمّا أن يكون فقدان النص، وإمّا أن يكون إجماله، وإمّا أن يكون تعارض النصين، وإمّا أن يكون لأجل الإشتباه فى الموضوع الخارجى؛ وهذه الأقسام الأربعة وإن لم يختلف حكمها، إلاّ أنّ الشيخ (قدس سره) أفرد البحث عن كل واحد منها ونحن نقتفى إثره.

القسم الأوّل: ما إذا كان منشأ الشك فى الوجوب فقدان النص. والأقوى وفاقاً لقاطبة الاصوليين ومعظم الأخباريين ـجريان البرائة فيه وعدم وجوب الإحتياط؛ سواء كان طرف احتمال الوجوب الإستحباب أو الإباحة أو الكراهة، للأدلة المتقدمة فى الشبهة التحريمية، فانّ تلك الأدلة تعمّ الشبهات الوجوبية أيضاً ما عدا أخبار أصالة الحل؛ ولا حاجة إلى إعادة البحث عنها.

باب التخصيص، فانّه من باب إخراج فرد عن تحت حكم العام، نظير موته الغير المرتبط بعنوان العام؛ غاية الأمر يوجب تقليل أفراده مع ما للعام بالإضافة إلى بقية أفراده تمام الموضوع؛ وهذه الجهة أوقعتهم فى باب الشك فى فرد المخصص فى حيص وبيص؛ وتمام الكلام فى محله إن شاءالله تعالى.

فالأولى عطف عنان الكلام إلى ما يهمّ ذكره من التنبيهات التى ذكرها الشيخ (قدس سره القدوسى).

التنبيه الأوّل:

لا إشكال فى رجحان الإحتياط عقلاً فى جميع أقسام الشبهة التحريمية والوجوبية الحكمية والموضوعية(١)

وفى استحبابه الشرعى من جهة أوامر الإحتياط إشكال، لاحتمال أن تكون الأخبار الواردة فى الباب ـعلى كثرتهاـ للإرشاد إلى ما يستقل به العقل من حسن الإحتياط تحرزاً عن الوقوع فى المفسدة الواقعيـة وفوات المصلحة النفس الأمرية؛ وحكم العقل برجحان الإحتياط وحسنه إنّما يكون طريقاً إلى ذلك، لا أنّه نشأ عن مصلحة فى نفس ترك ما يحتمل الحرمة وفعل ما يحتمل الوجوب، بحيث يكون ترك المحتمل وفعله بما أنّه محتمل ذا مصلحة يحسن استيفائها عقلاً.

و من ذلك يظهر: فساد ما ربّما يتوهّم: من استحباب الإحتياط شرعاً

(١) أقول: عدم الريب فى رجحان الإحـتياط يقتضى حسنه حتى مع عدم مصلحة الواقع؛ وحينئذٍ نسئل بأنّه ما المناط فى حسنه؟ فان كان بملاحظة حسن الإحـتياط مقدمة لحفظ الواقع فهو غلط، إذ صورة المخالفة مباين مع صورة المصلحة لامقدمة ولا ملازم. نعم: هو مـقدمة للعلم بتحصيل الواقع،وترشيـح حسنه منه فرع حسن تحصيل العلم بالواقـع، وهو أوّل الكلام؛ وحينـئذٍ ما معنى طريقية حسن الإحتياط بالنسبـة إلى مصلحة الواقع؟ فلا محيص حينئذٍ إمّا من دعـوى إرشادية حكم العقـل بالإحتياط لمحض حفظ المصالح بلا حسن فيه، أو دعوى وجود مناط لحسنه حتى فى صورة المخالفةولومن جهة كونه موجباً لاستحقاق المثوبة، نظير حسن الإطاعة الناشـئة عن هذه الجهة؛ وبذلك أيضاً مـنعنا فى مثله جريان قـاعدة الملازمة؛ وحينئذٍ لا يسمّى مثل هذا الحسـن طريقياً، بل هو من شئون إتيان محتمل الوجوب برجائه، فيكون من تبعات الوجوب لا مستتبعاً له، كما لا يخفى.

نعم: هذا البـيان أيضاً إنّما يصح على المختـار من حسن الإنقيـاد، وإلاّ فعند من لا يـقول بحسن العمل بل غايته أنه يكشف عن حسن سريرة الفاعل ـ كما هو مقالته فى التجرى ـ فلا يكون لحسن العمل مناط أصلاً، بل لا محيص لمثل «المقرّر» إلاّ من الإلتزام بالإرشاد، كما لا يخفى.

بقاعدة الملازمة، فانّ المورد ليس من موارد «قاعدة الملازمة» لما تكرر منّا: أنّ مورد الملازمة إنّما هو فيما إذا كان الحكم العقلى واقعاً فى سلسلة علل الأحكام من المصالح والمفاسد التى تبتنى عليها الأحكام؛ وأمّا إذا كان الحكم العقلى واقعاً فى سلسلة معلولات الأحكام من الإطاعة والعصيان وما يستتبعهما من الثواب والعقاب، فلا محل لقاعدة الملازمة؛ والحكم العقلى فى باب الإحتياط يكون من القسم الثانى(١) لما عرفت: من أنّه طريق محض للتخلص عن فوات المصلحة والوقوع فى المفسدة النفس الأمرية؛ فهو نظير حكمه بحسن الإطاعة وقبح المعصية، فلا يمكن إثبات استحباب الإحتياط شرعاً من طريق قاعدة الملازمة.

نعم: يمكن أن يستفاد استحبابه الشرعى من بعض الأخبار الواردة فى الترغيب على الإحتياط كقوله -عليه السّلام- «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه أن يقع فى المحرمات»(٢) وقوله -عليه السّلام- «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك»(٣) وقوله -عليه السّلام- «من يرتع حول الحمى اوشك أن يقع فيه»(٤) ونحو ذلك من الأخبار التى يمكن أن يستظهر من التعليلات الواردة فيها أنّها من قبيل الحكمة لتشريع استحباب الإحتياط، وإن كان للمنع عن ذلك أيضاً مجال.

وعلى كل حال: لا شبهة فى حسنه العقلى وإمكانه فى التوصليات بترك ما يحتمل حرمته وفعل ما يحتمل وجوبه.

وأمّا العبادات: فقد استشكل الشيخ (قدس سره) فى إمكان

---

(١) أقول: ولقد أجاد فيما أفاد؛ ولكن فى جعل حسنه طريقياً تأمل قد أشرنا إليه فى الحاشية السابقة؛ فراجع.

(٢) لم أعثر عليه بعد التتبع فى مظانّها (المصحح)

(٣) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢٢ ولفظ الحديث «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»

(٤) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث٣٩

الإحتياط فيها، بل قوّى العدم فى هذا المقام؛ مع أنّ بنائه فى الكتب الفقهية والرسائل العملية على خلاف ذلك؛ وقد نقل أنّ كلمة «أقواهما» لم تكن فى نسخة الأصل.

وذلك هو المظنون، فانّ النفس تأبى أن يكون مثل الشيخ (قدس سره) ينكر إمكان الإحتياط فى العبادات؛ مع أنّ ما ذكر فى وجه ذلك فى غاية الضعف والسقوط، فانّ مبنى الإشكال ـ على ما ذكره الشيخ (قدس سره) ـ إنّما هو اعتبار قصد التقرب والأمر فى صحة العبادة(١) وذلك يتوقف على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً، وفى الشبهات البدوية لا علم بالأمر فلا يمكن فيها الإحتياط.

وبعبارة اخرى: الإحتياط فى الشىء عبارة عن الإتيان بكل ما يحتمل دخله فيه على وجه يحصل العلم بعد الإحتياط بتحقق ما احتاط فيه بجميع ما له من الأجزاء والشرائط، ومن جملة الشرايط المعتبرة فى العبادة قصد أمرها والتقرب بها، فانّ العمل الفاقد لذلك لا يكون عبادة، وقصد الأمر والتقرب يتوقف على العلم بتعلق الأمر بالعمل(٢) والاّ كان من التشريع المحرم، ففى الشبهات البدوية العبادية لا يمكن فيها حقيقة الإحتياط، هذا.

ولكن الإنصاف: أنّه ما كان ينبغى أن يجرى هذا الإشكال على قلم «الشيخ» فضلاً عن أن يختاره ويقوّيه، فانّه قد تقدم منّا ـ فى مبحث القطع ـ أنّ للإمتثال مراتب أربع: أحدها: الإمتثال العلمى التفصيلى، ثانيها: الإمتثال العلمى الإجمالى(٣) ثالثها: الإمتثال الظنى، رابعها: الإمتثال الإحتمالى؛ وهذه

---

(١) أقول: لو عبّر بقصد التميز كان أولى، لأنّ ما نحيل فى الإحتياط هو قصد التمين، وإلاّ فلا قصور فى التقرب برجاء الأمر ولا فى قصد الوجه ولو رجاء، كما لا يخفى.

(٢) أقول: فيه نظر، لأنّ رجاء الأمر فيه كاف بلا تشريع؛ ولذا قلنا: بأنّ الأولى جعل المانع قصد التميز لا غير.

(٣) أقول: عند من احتمل اعتبار قصد التميز لابد من عدم هذه المراتب. نعم: لا بأس بالإلتزام بها فى

←

المراتب الأربع مترتبة عند العقل حسب ترتبها فى الذكر، بمعنى أنّه لا تحسن المرتبة اللاحقة إلاّ عند تعذّر المرتبة السابقة.

وعلى كـــل حال: بعد تعذر المراتب الثلاث من الإمتثال التفصيلى والإجمالى والظنى تصل النوبة إلى الإمتثال الإحتمالى، والعقل يستقل بحسنه، ويكون ذلك امتثالاً للأمر الواقعى على تقدير وجوده؛ ولا يتوقف حقيقة الإمتثال على قصد الأمر التفصيلى، وإلاّ كان اللازم عدم حصول الإمتثال فى موارد العلم الإجمالى(١).

وتوهّم: أنّ الأمر فى موارد العلم الإجمالى مقطوع معلوم فلا يقاس بالشبهات البدوية التى ليس فيها إلاّ احتمال الأمر -فاسد، فانّ مجرد العلم بتعلق الأمر بأحد فردى الترديد لا يكفى لو بنينا على اعتبار قصد التقرب والأمر التفصيلى فى عبادية العبادة، فانّه حين الإشتغال بكل واحد من فردى الترديد لا يمكن قصد التقرب به وامتثال أمره، لعدم العلم بتعلق الأمر به، لاحتمال أن يكون متعلق الأمر هو الفرد الآخر الذى يأتى به بعد ذلك، أو الذى أتى به قبل ذلك، ففى موارد العلم الإجمالى لا يمكن أزيد من قصد امتثال الأمر الإحتمالى بالنسبة إلى كل واحد من العملين اللذين يعلم إجمالاً بتعلق الأمر بأحدهما؛ فلو كان الإمتثال الإحتمالى لا يكفى فى صحة العبادة كان اللازم عدم التمكن من الإمتثال فى موارد العلم الإجمالى، وهو كما ترى!.

وبالجملة: لا ينبغى الإشكال فى أنّ الإمتثال الإحتمالى من أحد مراتب الإمتثال والعقل يستقل بحسنه وسقوط الأمر به على تقدير ثبوته واقعاً(٢) نعم: ليس هو فى عرض الإمتثال التفصيلى بل فى طوله. وما أبعد ما بين القول:

التوصليات، حيث لا يعتبر فيها قصد التمييز ولا الوجه؛ فيكفى فى التقرب بها رجاء أمرها، كما لا يخفى.

(١) أقول: لا قصور فى الإلتزام بهذا التالى؛ ولذا نمنع عن الإحتياط فيما يستلزم التكرار المعلوم اختصاصه بصورة العلم الإجمالى، كما لا يخفى.

(٢) أقول: ذلك صحيح فى التوصليات، وإلاّ ففى التعبديات مجال إشكال، كما أشرنا.

بأنّ الإمتثال الإجمالى فى عرض الإمتثال التفصيلى، وبين القول: بأنّ الإمتثال الإحتمالى ليس من مراتب الإمتثال ولا تصح به العبادة ولا يسقط به الأمر!(١) مع أنّه قد عرفت: أنّ لازم ذلك عدم كفاية الإمتثال الإجمالى(٢).

فظهر: أنّ دعوى عدم إمكان الإحتياط فى العبادات فى غاية الوهن والسقوط.

وقد حاول بعض الأساطين فى تصحيح الإحتياط فى العبادات بالأوامر الواردة فيه، كقوله -عليه السّلام- «أخوك دينك فاحتط لدينك»(٣) بتقريب: أنّ الأمر بالإحتياط قد تعلق بذات العمل الذى يحتمل وجوبه، لا بالعمل بقيد أنّه محتمل الوجوب بحيث يكون احتمال الوجوب قيداً فى المأمور به، بل متعلق الأمر نفس العمل الذى يحتمل وجوبه توصلياً يكفى الإتيان به بلا قصد الأمر المتعلق به وإن كان عبادياً -أى كان بحيث لو تعلق الأمر به لكان أمره عبادياً- فلابد من قصد الأمر الذى تعلق به، وهو الأمر بالإحتياط الذى فرض تعلقه بذات العمل، فينوى التقرب به ويقصد امتثاله؛ ولذلك حكى: أنّ سيرة أهل الفتوى فى العصر السابق كانت على الفتوى باستحباب نفس العمل فى الشبهات البدوية الحكمية، من غير تقييد باتيان العمل بداعى احتمال المطلوبية، بل يطلقون الفتوى باستحباب العمل؛ ولو لم تكن أوامر الإحتياط متعلقة بنفس العمل وموجبة لاستحبابه لم يكن وجه لإطلاق الفتوى باستحباب العمل، بل كان اللازم تقييد الفتوى بإتيان العمل بداعى احتمال الأمر، كما جرت عليه السيرة بين أهل الفتوى فى العصر المتأخر، هذا.

---

(١) أقول: ولا بأس به أيضاً بعد إسقاط اعتبار قصد التميز، إذ لا وجه لتقديم الإمتثال الجزمى على غيره بعد تساويهما فى القرب.

(٢) أقول: الأولى التشبث بدليل الإطلاقات -ولو مقامياً- لدفع اعتبار قصد التميز فى العبادة، وإلاّ فلا مجال لتوهين هذا الكلام بهذه الشدة.نعم: هو صحيح فى الإحتياط فى التوصليات.

(٣) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث٤١

وأنت خبير بما فيه، فانّ الأمر بالعمل، إمّا أن يكون بنفسه عبادياً ـ أى كان الغرض من الأمر التعبد والتقرب به ـ كالأمر المتعلق بالصلاة، وإمّا أن يكتسب العبادية من أمر آخر لأجل اتحاد متعلقهما، كوجوب الوفاء بالنذر(١) فانّ الأمر بالوفاء بالنذر بنفسه لم يكن عبادياً، بل هوكسائر الأوامر التوصلية لا يعتبر فى سقوطه قصد الإمتثال والتقرب؛ ولكن لو تعلق النذر بما يكون عبادة ـ كنذر صلاة الليل ـ يكتسب الأمر بالوفاء بالنذر العبادية من الأمر بصلاة الليل؛ كما أنّ الأمر بصلاة الليل يكتسب الوجوب من الأمر بالوفاء؛ والسرّ فى ذلك: هو أنّ النذر إنما يتعلق بذات صلاة الليل لابها بما أنّها مستحبة بحيث يؤخذ استحبابها قيداً فى متعلق النذر، وإلاّ كان النذر باطلاً لعدم القدرة على وفائه، فانّ صلاة الليل بالنذر تصير واجبة، فلا يمكن بعد النذر فعل صلاة الليل بقيد كونها مستحبة؛ فلابد وأن يتعلق النذر بذات صلاة الليل؛ والأمر الإستحبابى الذى تعلق بها أيضاً قد تعلق بذات صلاة الليل لا بوصف كونها مستحبة، فانّ هذا الوصف إنّما جاء من قبل الأمر بها فلا يمكن أخذه فى متعلق

---

(١) أقول: بعد ما كان رجحان متعلق النذر شرط صحة النذر، فقهراً هذا الرجحان ملحوظ فى متعلقه، ولا يعقل تجريد المتعلق عن هذا الرجحان، كيف! ولازم التجريد عدم دخل الرجحان فى الصحة، فاذا كان كذلك فيستحيل اتحاد الأمر الناشى من قبل النذر مع هذا الرجحان الذى هو شرط الصحة؛ فاذا لم يتحدا، فلا محيص من اعتبار الذات فى الرتبتين فراراً عن لزوم اجتماع الضدين؛ وحينئذٍ فلا قصور فى إبقاء الذات الملحوظ متعلقاً للنذر وموضوعاً له على استحبابه، مع كون الذات الملحوظ فى مرتبة الوفاء بالنذر الملحوظ فى المرتبة اللاحقة متصفاً بالوجوب؛ نظير اتصاف الذات فى المرتبة السابقة عن اعتقاد العصيان على ماهو عليه من الحكم الواقعى مع اتصاف الذات فى رتبة اعتقاد العصيان ـ المسمى بالتجرى ـ بالمبغوضية، بلا تضاد بينهما، كمالا يخفى.

وحينئذٍ لا يبقى مجال لما افيد: من اكتساب الأمر بالوفاء بالنذر العبادية عن الأمر بالذات، إذ هذا الإكتساب فرع التأكد واتحاد أحدهما مع الآخر؛ وهذا المعنى فى مثل المقام من طولية الحكمين مستحيل، إذ الطولية موجبة لتخلل الفاء بينهما؛ ومع هذا التخلل يأبى العقل عن الحكم بالإتحاد والتأكد بينهما، كما لا يخفى.

وحينئذٍ ربما يكون باب النذر من تلك الجهة كباب إجارة العبادات. نعم: لولم نقل بشرطية رجحان المتعلق فى النذر كان لما افيد وجه، ولكنه ظاهراً خلاف الإجماع، إلاّ فى بعض الموارد على ما حقق فى محله؛ فراجع كلماتهم وتدبر فيها.

الأمر؛ فيكون كل من الأمر الإستحبابى والأمر بالوفاء بالنذر قد تعلق بذات صلاة الليل؛ ولمكان اتحاد متعلقهما يكتسب كل منهما من الآخر ما كان فاقداً له؛ فالأمر النذرى يكتسب العبادية من الأمر الإستحبابى، والأمر الإستحبابى يكتسب الوجوب من الأمر النذرى؛ هذا إذا اتحد متعلق الأمرين.

وأمّا إذا لم يتحد متعلقهما: فلا يكاد يمكن أن يكتسب أحد الأمرين العبادية مع كونه فاقداً لها من الآخر الواجد لها، كالأمر بالوفاء بالإجارة إذا كان متعلق الإجارة أمراً عبادياً، كما لو او جر الشخص على الصلاة الواجبة أو المستحبة على الغير، فانّ الأجير إنّما يستأجر لتفريغ ذمّة الغير، فالأجارة إنّما تتعلق بما فى ذمّة المنوب عنه، وما فى ذمّة المنوب عنه إنّما هى الصلاة الواجبة أو المستحبة بوصف كونها مستحبة أو واجبة؛ فمتعلق الإجارة إنّما تكون. الصلاة بقيد كونها مستحبة على المنوب عنه لابذات الصلاة بما هى هى، ومتعلق الأمر الإستحبابى إنّما هو نفس الصلاة؛ فلا يتحد الأمر الإستحبابى مع الأمر الإجارى، ومع عدم اتحاد المتعلق لا يمكن أن يكتسب الأمر الإجارى العبادية من الأمر الإستحبابى؛ كما لا يكتسب الأمر الإستحبابى وصف الوجوب من الأمر الإجارى، فانّ الأمر الإستحبابى إنّما تعلق بالمنوب عنه والفعل بعدُ باق على استحبابه بالنسبة إلى المنوب عنه(١) والأمر الوجوبى إنّما يتعلق بالأجير، فلا ربط لأحدهما بالآخر حتى يكتسب أحدهما من الآخر ما يكون فاقداً له.

---

(١) أقول: تصور بقاء استحباب الفعل المنوب عنه إنما يصح فى النيابة عن الأحياء، وإلاّ ففى الأموات لا معنى له؛ كما أنّ هذا الأمر الإستحبابى لايكون مناط تقرّب النائب،إذ لا معنى لجعل أمر الغير داعياً له، بل المناط كون العمل بنفسه من أبزار العبودية ونحو خضوع، فالنائب يقصد بعمله هذا كونه خضوعاً للمنوب عنه، نظير تقبيل اليد عن الغير.

ولقد حققنا فى محلّه أنّ قربيّة العبادات النيابى منحصر بهذا البيان ليس إلّا، وحينئذٍ لنا أن نقول: إنّه لو فرض اتحاد متعلق الحكمين فى باب الإجارة لايكاد يكتسب الأمر الإجارى القرب من غيره، كيف! ولازمه تقرب النائب للمنوب عنه؛ وحينئذٍ ليس عدم عبادية الأمر بوفاء الإجارة من جهة صرف تعدد الأمرين، بل مع فرض اتحادهما أيضاً لا يصلح لقربيّة العمل للمنوب عنه؛ فتدبر.

و من ها يظهر: فساد ما أجاب به بعض الأعلام عن الإشكال المعروف فى صحة عبادة الأُجراء ـ وهو عدم تمشى قصد التقرب منهم مع أنّ المحرك والداعى لهم أخذ الاجرة ـ من أنّ لهم قصد امتثال الأمر الإجارى والتقرب به، فانّ الأمر الإجارى وإن كان توصلياً إلاّ أنّه يصح التقرب به خصوصاً إذا تعلق بما يكون عبادة.

وجه الفساد: هو أنّ الأمر الإجارى وإن صح التقرب به كسائر الأوامر التوصلية، إلاّ أنّ قصد امتثال الأمر الإجارى لا يوجب صحة العبادة المستأجر عليها(١) فانّ المعتبر فى صحة العبادة قصد أمر نفسها والأمر الاجارى لم يتعلق بذات العبادة ليكتسب العبادية من الأمر المتعلق بها؛ وقد استقصينا الكلام فى ذلك بما لا مزيد عليه فى «كتاب القضاء» وفى «المكاسب المحرّمة» عند البحث عن أخذ الاجرة على الواجبات.

وعلى كل حال: فقد عرفت أنّ الأمر العبادى، إمّا أن يكون بنفسه عبادة ـ أى كان الغرض من الأمر التعبد به ـ وإمّا أن يكتسب العبادية من أمر آخر، والأوامر المتعلقة بالإحتياط فاقدة لكلتا الجهتين.

أمّا الجهة الاولى: فواضح، فانّ الأمر بالإحتياط إنّما يكون توصلياً ليس الغرض منه التعبد والتقرب به، وإلاّ يلزم بطلان الإحتياط فى التوصليات؛ ولا سبيل إلى دعوى صيرورة الأمر بالإحتياط عبادياً إذا كان الفعل المحتاط فيه عبادة، وتوصلياً إذا كان الفعل المحتاط فيه غير عبادة، إلاّ على وجه يأتى بيانه مع فساده.

وأمّا الجهة الثانية: فلأنّ الأمر بالإحتياط لم يتعلق بذات العمل مرسلاً عن قيد كونه محتمل الوجوب، بل التقييد بذلك مأخوذ فى موضوع أوامر

---

(١) أقول: الأولى أن يعلّل بأنّ التقرب بأمرالإجارى إنما يكون للنائب دون المنوب عنه، والمقصود تقرب المنوب عنه بفعل النائب؛ وإلّا فلو اغمض عما ذكرنا، فما افيد مصادرة محضة.

الإحتياط(١) وإلاّ لم يكن من الإحتياط بشيء، بخلاف الأمر المتعلق بالعمل المحتاط فيه، فانّه على تقدير وجوده الواقعى إنّما تعلق بذات العمل، فلم يتحد متعلق الأمرين حتى يكتسب الأمر بالإحتياط العبادية من الأمر المتعلق بالعمل لو فرض أنّه كان ممّا تعلق الأمر العبادى به؛ وقد عرفت: أنّه ما لم يتحد متعلق الأمر الغير العبادى مع متعلق الأمر العبادى لا يمكن أن يصير الأمر الغير العبادى عبادياً.

وبالجملة: الأمر الذى يتعلق بالعمل الذى يحتمل وجوبه لا يخلو: إمّا

---

(١) أقول: والأوضح أن يقال: إنّ الأمر الواقعى العبادى إنما تعلق بالذات فى الرتبة السابقة عن احتمال وجوبها والأمر بالإحتياط تعلق بها فى الرتبة المتأخرة عن احتمال الأمر بالذات، وهذا على المختار يوجب مغايرة الأمرين لامحالة؛ ولكن مثل «المقرّر» الملتزم بعدم منافات الطولية مع التأكد ـ كما صرح بأنّ فى صورة موافقة الأمر الطريقى مع الواقع لا إشكال فيه للتأكد ـ له أن يلتزم فى المقام أيضاً بتأكد الأمرين الطوليين المستتبع لاكتساب أحدهما من الآخر العبادية، كما هو الشأن فى الأمر بالوفاء بالنذر مع أمره الإستحبابى، فانّه لا محيص من تأكد هما على زعمه؛ وأنّ هذا التاكد موجب لاكتساب أحدهما العبادية من الآخر؛ هذا مع أنّ الإلتزام بعدم عبادية الأمر بالإحتياط عند مخالفته مع الأمر بالذات مما لا نرى له وجهاً، إذ مرجع عبادية الأمر صيرورته داعية وموجبة للتقرب؛ وفى هذا المقدار لا قصور فى الأمر بالإحتياط.

نعم: الذى يمتاز عن الأمر العبادى سقوطه بدون دعوته، بخلاف أو امر العبادى؛ ولكن فى المقام لو فرضنا عدم كفاية احتمال الأمر فى العبادة واحتياجه إلى قصد التميز، فالأمر المحتمل الواقعى لايجدى فى تحصيل الغرض؛ فينحصر تحصيل الغرض حينئذٍ بأوامر الإحتياط، إذ بها أيضاً يحصل التقرب والتميز، كما فى أوامر الطرق.

نعم: لو لم يعتبر قصد التمييز فى العبادة أو كان مورده توصلياً لايحتاج فى سقوط الأمر بالإحتياط إلى التقرب، فيصير حينئذٍ توصلياً؛ وأما مع الإحتياج إلى قصد التمييز فى سقوط الأمر فى حصول الغرض، فلا يكاد يسقط الأمر بالإحتياط إلاّ بدعوته الموجب لقربة وتميزه؛ ولا نعنى من عبادية الأمر بالإحتياط إلاّ هذا المقدار، وفى هذا المقدار لايحتاج إلى دعوى وحدته مع الأمر الواقعى؛ مع أنّ النظر الدقيق أيضاً يرى بأنّ مجرد الوحدة بنحو التأكد أيضاً لا يقتضى الإكتساب، لأنّ مثل هذا الأمر ينحل إلى قطعتين: أحدهما عبادى، والآخر غير عبادى؛ ومجرد اتصالهما لا يقتضى الإكتساب، كما هو ظاهر.

ومن التأمل فى ما ذكرنا ظهر مواقع النظر فيما أفاده فى المقامين من أوّله إلى آخره. ولعمرى! أنّ الناظر فى هذا الأساس لا يرى إلاّ كونه سفسطة محضة، ومفاهيمها لامحصّل له أو مصادرات محضة لا حقيقة لأمثاله؛ فتدبر فيها وفيما ذكرنا بعين الإنصاف.

أن يتعلق به مطلقاً سواء قصد به التقرب أو لم يقصد، وإمّا أن يكون مقيّداً بقصد التقرب، وإمّا أن يكون مقيّداً بقصد احتمال الأمر؛ لا سبيل إلى الأوّل والثاني، فانّ الأوّل ينا في كون العمل عبادياً، والثاني يتوقف على إحراز الأمر ليمكن التقرب به والمفروض أنّه غير محرز، فيتعين الثالث؛ فلابد أن يؤخذ الإتيان بداعي احتمال الأمر في متعلق الأمر بالإحتياط؛ وحينئذٍ فان كان إتيان العمل بداعي الإحتمال كافياً في العبادية فلا يحتاج إلى أوامر الإحتياط، وإن لم يكن كافياً فأوامر الإحتياط لا توجب عبادية العمل.

فان قلت: أوامر الإحتياط تعمّ التوصليات والتعبديات بجامع واحد، وفي التوصليات لا يعتبر أن يكون العمل بداعي احتمال تعلق الأمر به، بل يكفي الإتيان بنفس العمل الذي يحتمل تعلق الأمر به؛ فلابد وأن يكون الأمر متعلقاً بذات العمل بلا قيد إتيانه بداعي الإحتمال، والاّ فيلزم التفكيك بين التوصليات والتعبديات مع وحدة الدليل؛ وإذا كان الأمر بالإحتياط متعلقاً بذات العمل بلا أخذ قيد قصد احتمال الأمر، فان كان العمل من الأعمال العبادية فلا محالة أوامر الإحتياط تكشف عن تعلق الأمر العبادي به، وحينئذٍ يمكن قصد الأمر القطعي المستكشف من أوامر الإحتياط؛ بل يمكن قصد التعبد بنفس الأمر بالإحتياط، لاتحاده مع الأمر المتعلق بالعمل، فيكون عبادة بلا حاجة إلى قصد احتمال الأمر ليستشكل بأنّ قصد احتمال الأمر لا يكفي في العبادية؛ وهذا ما وعدناه به سابقاً من الوجه.

قلت: وحدة الدليل لا ينافي استفادة قيد قصد امتثال الأمر المحتمل في العبادات من الخارج ـ كساير القيود التي يستفاد اعتبارها لبعض أصناف العام من دليل خارجي آخر ـ مثلاً لوورد «أكرم العلماء» فقد تعلق وجوب الإكرام بالنحوي والفقيه بجامع واحد، ومع ذلك يمكن أن يعتبر في الفقيه العدالة ويستفاد ذلك من الخارج؛ وكذلك نقول في المقام: إنّ أوامر الإحتياط قد تعلقت بالتوصليات والعباديات بجامع واحد، ولكن قد استفيد

من دليل خارجى اعتبار قصد امتثال احتمال الأمر فى العباديات؛ والدليل الخارجى الذى يستفاد منه القيد هو ما ذكرناه من البرهان؛ وحاصله: أنّه لا يمكن أن تكـون أوامر الإحتياط مهملة، بل لابد إمّا من كونهامطلقه بالنسبة إلى قصد الإمتثال وعدمه، وإمّا أن تكون مقيّدة بقصد امتثال الأمر، وإمّا أن تكون مقيّدة بقصد امتثال احتمال الأمر؛ لا سبيل إلى الأوّل والثانى بالبيان المتقدم، فيتعين الثالث.

هذا كله مضافاً إلى ما عرفت: من أنّ حقيقة الإحتياط هو قصد امتثال احتمال الأمر، فلو الغى هذا القيد لم يكن من الإحتياط بشىء، بل كان العمل بنفسه مستحباً نفسياً كسائر الأفعال المستحبة.

فالإنصاف: أنّ ما يحكى عن المشهور: من الفتوى باستحباب العمل الذى يحتمل وجوبه من غير تقييد إتيانه بداعى احتمال المطلوبية، لا ينطبق على القواعد، إلاّ أن يكون نظر المشهور إلى مسألة التسامح فى أدلة السنن؛ وذلك على إطلاقه أيضاً لا يستقيم، فانّ التسامح فى أدلة السنن يختص بما إذا قام خبر ضعيف على استحباب الشىء أو وجوبه ـ لو قلنا: بأنّ الخبر الضعيف القائم على وجوب الشىء يندرج فى أخبار «من بلغ» ولا تختص بالخبر القائم على الإستحباب ـ والكلام فى استحباب الإحتياط أعمّ من ذلك، فانّ فتوى المشهور باستحباب العمل الذى يحتاط فيه تشمل ما إذا كان منشأ الشبهة فقدان النص، وأخبار «من بلغ» التى هى المدرك فى مسألة التسامح فى أدلة السنن لا تشمل صورة فقدان النص.

وحيث انجر الكلام إلى ذلك، فلا بأس بالإشارة إلى مدرك ما اشتهر فى الألسن: من التسامح فى أدلة السنن.

فنقول: المدرك فى ذلك هوما ورد من الأخبار،وهى كثيرة.

منها: صحيحة هشام بن سالم، عن الصادق ـ عليه السّلام ـ قال: من بلغه عن النبى ـ صلّى الله عليه وآله ـ شىء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له

وإن كان رسول الله- صلّى الله عليه وآله- لم يقله(١).

ومنها: ما عن «الكليني» عنهم -عليهم السّلام- من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب مابلغه وإن لم يكن الأمر كما فعله(٢).

ومنها: ما عن «الإقبال» عن أبي عبدالله -عليه السّلام- من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك(٣).

ومنها: ما عن محمد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر -عليه السّلام- يقول: من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه(٤)

إلى غير ذلك من الأخبار المتقاربة بحسب المضمون؛ ويغني عن التكلم في سندها عمل المشهور بها والفتوى على طبقها، مع أنّ بعضها من الصحاح؛ فلا إشكال من حيث السند، إنّما الإشكال من حيث الدلالة. والوجوه المحتملة فيها ثلاثة:

أحدها: أن يكون مفادها مجرد الإخبار عن فضل الله سبحانه من غير نظر إلى حال العمل وأنه على أيّ وجه يقع؛ وبعبارة اخرى: يمكن أن تكون هذه الروايات ناظرة إلى العمل بعد وقوعه وأنّ الله تعالى حسب فضله ورحمته يعطي الثواب الذي بلغ العامل وإن تخلّف قول المبلّغ عن الواقع ولم يكن الأمر كما أخبر به(٥) وحينئذٍ لا تكون الروايات بصدد بيان حال

---

(١) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات الحديث ٣

(٢) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات الحديث ٨ وفيه: «وإن لم يكن الأمر كما نقل اليه».

(٣) الإقبال: في ما يختص بشهر رجب ص٦٢٧

(٤) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات الحديث٧

(٥) أقول: لا شبهة في أنّ ترتب الثواب الذي هو لسان هذه الأخبار إنما هو بعد العمل، إنما الكلام في أنّ هذا الثواب ثواب تفضّل أو ثواب استحقاق؛ وأيضاً وصريح هذه النصوص ترتب الثواب وإن كان البلوغ على خلاف الواقع، وهو لا يناسب طريقية البلوغ إلّا على المختار: من استحقاق المنقاد أيضاً مثل المطيع للثواب، ←

العمل قبل وقوعه من العامل وأنّه مستحب، ولا بصدد بيان إلقاء شرائط حجية الخبر الواحد فى المستحبات وأنّه لا يعتبر فيها ما يعتبر فى الخبر القائم على وجوب شيء: من الوثاقة أو العدالة.

ولا يمكن التمسك باطلاق الموضوع ـ وهو البلوغ ـ ويقال: إنّ الموضوع فى القضية مطلق لم يعتبر فيه شرائط الحجية، فانّ الإطلاق فى القضية إنّما سيق لبيان حكم آخر وهو إعطاء الثواب على العمل الذى بلغ عليه الثواب؛ وإذا كان الإطلاق قد سيق لبيان حكم آخر لا لحكم نفسه فلا يجوز التمسك به، نظير قوله تعالى:

«فكلوا ممّا أمسكن عليه»(١) فانّ إطلاق الأمر بالأكل قد ورد لبيان حلية

كما هو الشأن فى التجرى بالإضافة إلى العقوبة.

وحيث كان كذلك نقول: إنّ الظاهر من بلوغ الثواب كونه كناية عن الإخبار بسببه من وجوب أو استحباب، كيف! وغالب الأخبار الذى هو محط هذه الروايات من هذا القبيل وقلّ اشتمالها على مجرد إخبار الثواب، نظير «من سرّح لحيته» وأمثاله؛ وحينئذٍ أمكن بقرينة السياق جعل الثواب الموعود أيضاً كناية عن إثبات مقتضيه خصوصاً مع التعبير فى بعض الأخبار بالأجر؛ وحينئذٍ لايناسب مثل هذا البيان للتفضل،إذا لثواب التفضلى لا يكون أجراً، ولا كناية عن ثبوت مقتضيه؛ فلا محيص إمّا من حمل هذه النصوص لبيان استحباب العمل مولوياً أو الحمل على بيان طريقية الخبرلإثبات الإستحباب على المختار.

نعم: على مذهب «المقرّر» لا محيص على تقدير الكناية من حمل الروايات على الإستحباب المولوى الشامل بنصّها لصورة مخالفة البلوغ للواقع، فيصير البلوغ المزبور حينئذٍ ممّا له الموضوعية فى ترتب هذا الثواب؛ كما أنّه على المختار يكون الأخبار قابلاً للحمل على الطريقية وقابلاً للحمل أيضاً على محض الإتيان برجاء الواقع بلا طريقية ولا نفسية، كما يشهد له قوله «طلب» وقوله «والتماس ذلك الثواب» ولازمه جعل هذه الأخبار إرشاداً إلى حكم العقل بلا مولوية نفسية ولا طريقية، لاستقلاله بذلك، كما لا يخفى. ولعمرى! أنّ المتيقن من الأخبار هو ذلك، لا المولوية ولا حجية قول المبلّغ، كما لا يخفى.

وعلى أيّ حال: لاوجه لحمل النصوص بصورة كون خبر المبلّغ واجداً لشرايط الحجية، إذ كما أنّ الخبر الصحيح كان داعياً على العمل كذلك رجاء الوصول إلى الواقع أيضاً ربما يكون داعياً عليه؛ ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال الحمل على صورة وجدان الخبر لشرائط الحجية. وتوهّم:أنّه على هذا لا يكون البلوغ داعياً بل احتمال الثواب داعى، مدفوع بأنّ البلوغ كناية عن احتماله.

(١) سورة المائدة الآية ٤

ما يصطاده كلب الصيد وأنّه ليس من الميتة، فلا يجوز التمسك باطلاق الأمر بالأكل لطهارة موضع إمساك الكلب؛ وفى المقام إطلاق قوله –عليه السّلام– «إذا بلغه شيء من الثواب فعمله كان له ذلك» لم يرد لبيان استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب حتى يؤخذ باطلاقه، ليستفاد منه عدم اعتبار ما اعتبر فى الخبر الواحد من الشرائط، بل إنّما ورد لبيان فضل الله تعالى على العباد وأنّ الثواب لا يدور مدار إصابة قول المبلّغ للواقع؛ وهذا لاينافى أن يعتبر فى قول المبلّغ ما يعتبر فى الخبر الواحد، أى كان ترتب الثواب مشروطاً بكون قول المبلّغ واجداً لشرائط الحجية.

والحاصل: أنّ مبنى الإحتمال الأوّل هو أن تكون هذه الأخبار بصدد بيان ما يترتب على العمل المتفرع على بلوغ الثواب عليه، كما يرشد إلى ذلك فاء التفريع، فانّ الظاهر من قوله –عليه السّلام– «فعمله» هو أن يكون العمل متفرعاً على البلوغ وأنّه بلغ فعمل معتمداً على البلوغ ومستنداً إليه، والعامل لا يعتمد فى عمله على قول المبلّغ إلاّ إذا كان قوله واجداً لشرائط الحجية، فكأنّ واجدية قول المبلّغ للشرائط اخذ فى القضية مفروغ الوجود وإلاّ لا يصح تفريع العمل على البلوغ، فانّه إذا لم يكن قول المبلّغ واجداً للشرائط فلا يصح من العامل إسناد عمله إلى قول المبلّغ والإعتماد عليه، بل لابد من أن يكون عمله بداعى الإحتمال وأنّه لعلّ أن يكون قوله مصادفاً للواقع؛ وهذا ينافى ظاهر تفريع العمل على البلوغ، فانّ التفريع لا يكون إلاّ بعد الإعتماد على قول المبلّغ وفرض إصابته للواقع.

فان قلت: الظاهر من قوله –عليه السّلام– فى خبر محمد بن مروان «ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه» هو أن يكون العمل برجاء إصابة قول المبلّغ للواقع واحتمال كونه مطلوباً فى نفس الأمر، فلابد أن لا يكون قول المبلّغ واجداً للشرائط، فانّه لو كان واجداً لها لا يكون العمل بداعى احتمال المطلوبية، بل مقتضى حجية قوله هو إلقاء احتمال مخالفة قوله للواقع وإتيان

العمل بداعى كونه مطلوباً واقعاً.

قلت: تقييد العمل بالإلتماس ليس لبيان وجه العمل وأنّه يعتبر فى إعطاء الثواب أن يكون العمل بداعى الإحتمال والتماس الثواب(١) بل التقييد بذلك إنّما هو لأجل أنّ عبادة أغلب الناس إنّما تكون لرجاء الثواب والأمن من العقوبة، فقوله -عليه السّلام- «ففعله التماس ذلك الثواب» إنّما ورد مورد الغالب ولا عبرة بالقيد الوارد مورد الغالب.

نعم: ربّما يستظهر من قوله -عليه السّلام- فى بعض الأخبار «فعمل ذلك طلب قول النبي -صلّى الله عليه وآله- » كون العمل برجاء قول النبي -صلّى الله عليه وآله- فتأمّل.

وعلى كل حال: فهذا أحد الإحتمالات التى تتحملها روايات الباب.

ثانيها: أن تكون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء ويكون مفاد قوله -عليه السّلام- «فعمله» أو «ففعله» الأمر بالفعل والعمل(٢) كما هو الشأن فى غالب الجمل الخبرية الواردة فى بيان الأحكام، سواء كانت بصيغة الماضى كقوله -عليه السّلام- «من سرّح لحيته فله كذا» أو بصيغة المضارع كقوله: «تسجد سجدتى السهو» وغير ذلك من الجمل الخبرية التى وردت فى مقام الحثّ والبعث نحو الفعل؛ فيكون المعنى: إذا بلغ الشخص شيء من الثواب على عمل فليعمله؛ وعلى هذا يصح التمسك باطلاق البلوغ والقول باستحباب

---

(١) أقول: ذلك كذلك لو لم نقل بأنّ البلوغ كنايه عن احتمال الثواب أو احتمال مقتضيه، كما هو ظاهر قوله: «طلب قول النبي» وحينئذٍ يكون قوله: «التماس ذلك الثواب» أو «طلب قوله» مؤكداً لاحتمال المزبور الذى هو لازم البلوغ جزماً، لا أنّه بيان للازم خارجى عن البلوغ، كما لا يخفى.

(٢) أقول: حمل الجملة الخبرية على الإنشاء فى كلية الموارد فى غاية البعد، بل عمدة وجه استفادة الطلب من أمثال هذه الجمل جعلها من باب الإخبار بوجود شيء بملاحظة وجود مقتضيه فى عالم التشريع، فيصير الإخبار المزبور كناية عن الطلب الذى هو ملزومه، لا أنه بنفسه عبارة عن إنشائه، كما لا يخفى.

العمل مطلقاً، سواء كان قول المبلّغ واجداً لشرائط الحجية أو لم يكن، فانّ الموضوع فى القضية هو نفس البلوغ بقول مطلق، والإطلاق يكون مسوقاً لبيان حكم نفسه لا لبيان حكم آخر، فلا مانع من التمسك بالإطلاق.

ثمّ إنّ كون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء وأنّها فى مقام بيان استحباب العمل يمكن أن يكون على أحد وجهين:

أحدهما: أن تكون القضية مسوقة لبيان اعتبار قول المبلّغ وحجيته، سواء كان واجداً لشرائط الحجية أو لم يكن ـ كما هو ظاهر الإطلاق ـ فيكون مفاد الأخبار مسألة اصولية؛ فانّه يرجع مفادها إلى حجية الخبر الضعيف الذى لا يكون واجداً لشرائط الحجية؛ وفى الحقيقة تكون أخبار «من بلغ» مخصصة لما دل على اعتبار الوثاقة أو العدالة فى الخبر وأنّها تختص بالخبر القائم على وجوب الشيء؛ وأمّا الخبر القائم على الإستحباب فلا يعتبر فيه ذلك. وظاهر عناوين كلمات القوم ينطبق على هذا الوجه، فانّ الظاهر من قولهم: «يتسامح فى أدلة السنن» هو أنّه لا يعتبر فى أدلة السنن ما يعتبر فى أدلة الواجبات.

فان قلت: كيف تكون أخبار «من بلغ» مخصصة لما دل على اعتبار الشرايط فى حجية الخبر، مع أنّ النسبة بينهما العموم من وجه؟ حيث إنّ مادلّ على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر القائم على الوجوب وعلى الإستحباب؛ وأخبار «من بلغ» وإن كانت تختص بالخبر القائم على الإستحباب، إلاّ أنّه أعمّ من أن يكون واجداً للشرائط أو فاقداً لها، ففى الخبر القائم على الإستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض؛ فلا وجه لتقديم أخبار «من بلغ» على ما دلّ على اعتبار الشرائط فى الخبر.

قلت: مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار «من بلغ» ناظرة إلى إلقاء الشرائط فى الأخبار القائمة على المستحبات فتكون حاكمة على ما دلّ على اعتبار الشرائط فى أخبار الآحاد وفى الحكومة لا تلاحظ النسبة ـ إنّ الترجيح لأخبار «من بلغ» لعمل المشهور بها؛ مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط

في مطلق الأخبار لم يبق لأخبار « من بلغ » مورد؛ بخلاف ما لو قدمت أخبار « من بلغ » على تلك الأدلة، فانّ الواجبات والمحرمات تبقى مشمولة لها؛ بل يظهر من الشيخ (قدس سره) ـ في الرسالة التي صنّفها في مسألة التسامح في أدلة السنن ـ اختصاص مادلّ على اعتبار الشرائط بالواجبات والمحرمات، فانّ مادلّ على اعتبار ذلك إمّا الإجماع وإمّا آية النبأ.

أمّا الإجماع: ففقود في الخبر القائم على الإستحباب، بل يمكن دعوى الإجماع على عدم اعتبار الشرائط في المستحبات.

وأمّا آية النبأ: فلا إشكال في اختصاصها بالواجبات والمحرمات، كما يشهد بذلك ما في ذيلها من التعليل؛ وعلى هذا تبقى أخبار «من بلغ» بلا معارض، هذا.

ولكن الإنصاف: أنّ ما أفاده الشيخ (قدس سره) لا يخلو عن ضعف، فانّ ما دلّ على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد لا ينحصر بالإجماع وآية النبأ، بل العمدة في اعتبار الشرائط هو ما تقدم من الأخبار المتظافرة أو المتواترة، وهي تعمّ المستحبات.

وعلى كل حال: لا ينبغي التأمّل في ترجيح أخبار «من بلغ» على ما دلّ على اعتبار الشرايط، إمّا للحكومة، وإمّا لبقائها بلا مورد لو قدّمت تلك الأدلة عليها؛ مضافاً إلى عمل المشهور بها، وقد عرفت: أنّ هذا الوجه يقتضي أن يكون مفاد الأخبار مسألة اصولية.

الوجه الثاني:(١) أن تكون أخبار «من بلغ» مسوقه لبيان أنّ البلوغ يحدث مصلحة في العمل بها يكون مستحباً، فيكون البلوغ كسائر العناوين الطارية على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها والمقتضية لتغيير أحكامها، كالضرر

(١) كذا في النسخة. والأنسب «ثانيها» (المصحح).

والعسر والنذر والإكراه وغير ذلك من العناوين الثانوية؛ فيصير حاصل معنى قوله -عليه السّلام- «اذا بلغه شيء من الثواب فعمله الخ» ـبعد حمل الجملة الخبرية على الإنشائيةـ هو أنّه يستحب العمل عند بلوغ الثواب عليه كما يجب العمل عند نذره.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني ممّا لا يكاد يخفى، فانّ الوجه الثاني كان مبنياً على أن يكون مفاد أخبار «من بلغ» حجية قول المبلّغ وأنّ ما أخبر به هو الواقع، فيترتب عليه كل ما يترتب على الخبر الواجد للشرائط؛ وهذا بخلاف الوجه الثالث، فانّ مفاده مجرّد إعطاء قاعدة كلية، وهي استحباب العمل إذا بلغ عليه شيء من الثواب؛ فيكون مفاد أخبار «من بلغ» قاعدة فقهية كـ«قاعدة لا ضرر ولا حرج» وإن كان يظهر من الشيخ (قدس سره) كون المسألة اصولية على كل حال، لأنّه لاحظّ للمقلد فيها ولا يجوز للمفتي الإفتاء بمفاد الأخبار، فانّه لا يمكن للعامي تطبيق القاعدة الكلية على مواردها وتشخيص جزئياتها، لأنّ معرفة شرائط الحجية وأنّ قول المبلّغ فاقدها وأنّه ليس له معارض أو التخلص عن معارضه ممّا يختص بالمجتهد؛ فالمسألة لا تكون فقهية.

وعلى كل حال: من كون المسألة فقهية أو اصولية يشترك الوجه الثاني والوجه الثالث في استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، سواء كان قول المبلّغ واجداً لشرائط الحجية أو لم يكن.

ولا يبعد أن يكون الوجه الثاني أقرب ـ كما عليه المشهورـ(١) حيث إنّ

---

(١) أقول: أقربية الوجه الثاني إنّما يتم بناء على المختار: من استحقاق المنقاد أيضاً للثواب، وإلا فعلى مذهب «المقرر» لا مجال له إلاّ من التزامه بالتفضل كما هو مقتضى احتمال الأوّل، أو الاستحباب النفسي كما هو مقتضى احتماله الثالث، إذ صريح الأخبار في إعطاء الثواب حتى في صورة مخالفة البلوغ للواقع لايناسب الإحتمال الثاني على زعمه. نعم: على المختار لابأس به، بل قد أشرنا سابقاً أنّ البلوغ بعد ما كان قابلاً للكناية عن الإحتمال، فالأخبار ربما يكون المتيقن منها جعلها إرشاداً إلى حكم العقل باستحقاق العامل برجاء الواقع للثواب وإن لم يكن كما بلغه.

بنائهم فى الفقه على التسامح فى أدلة السنن؛ وقد عرفت: أنّ ظاهر العنوان لا ينطبق إلاّ على القول بالقاء شرائط الحجية فى الخبر القائم على استحباب الشىء.

هذا ملخّص الكلام فى مسألة التسامح فى أدلة السنن. وقد ذيّلها الشيخ (قدس سره) بتنبيهات قد تعرض لجملة منها شيخنا الاستاذ (مدظله) ولكن حيث لم تكن بتلك المثابة من الأهمية طوينا الكلام فيها، من أراد الإطلاع عليها فليراجع رسالة الشيخ (قدس سره) التى صنّفها فى خصوص هذه المسألة.

التنبيه الثانى:

فى جريان البرائة عند الشك فى الواجب التعيينى والتخييرى.

والشك فى ذلك يتصور على وجهين:

أحدهما: ما لو علم بوجوب الشيئين أو الأشياء وشك فى كون كل منهما واجباً عينياً لا يسقط أحدهما بفعل الآخر، أو واجباً تخييرياً يسقط كل منهما بفعل الآخر (١).

ثانيهما: ما لو علم بوجوب الشىء الخاص وتوجه الخطاب نحوه وشك فى شىء آخر فى أنّه عدل لذلك الذى علم وجوبه فيكون من أحد فردى الواجب التخييرى؟ أو أنّه ليس بعدل ذلك بل هو مباح أو مستحب؟

والشيخ (قدس سره) قد اقتصر ـ فى التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة الوجوبية ـ على بيان حكم الوجه الثانى ولم يذكر حكم الوجه الأوّل فى هذا

---

(١) أقول: سيأتى (إن شاءالله تعالى) وجه التفصيل بين هذه الصورة والصورة الثانية ـ فى جريان البرائه وأصالة التخيير فى هذه الصورة وجريان الإشتغال وأصالة التعيين فى الصورة الثانية ـ عند تعرض «المقرّر» حكم هاتين الصورتين فيما بعد، وانتظر إن شاءالله تعالى.

المقام، بل تعرض له فى طى تنبيهات مبحث الأقل والأكثر؛ ولعلّ بين الوجهين نحواً من الملازمة فى النتيجة بحسب ما تقتضيه الاصول العملية.

وعلى كل حال: تنقيح البحث فى دوران الأمر بين التعيينية والتخييرية يستدعى رسم امور:

الأمر الأوّل:

الواجب التخييرى على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: الواجب التخييرى بحسب الجعل الإبتدائى الشرعى ـأى كان الخطاب من أوّل الأمر خطاباً تخييرياً ذا أفراد فى مقابل الخطاب التعيينى ـكخصال الكفارات، فانّ الحكم المجعول الشرعى عند تعمد الإفطار فى نهار شهر رمضان إنّما هو التخيير بين الخصال الثلاث: من العتق والإطعام والصيام؛ وفى كيفية إنشاء الخطاب التخييرى وتصويره وجهان بل قولان:

فقيل: إنّ الخطاب التخييرى عبارة عن تقييد إطلاق الخطاب المتعلق بكل من الفردين أو الأفراد بما إذا لم يأت المكلف بعدله؛ فيكون وجوب العتق فى الخصال مقيّداً بعدم الإطعام والصيام، ووجوب الإطعام مقيّداً بعدم العتق والصيام، وهكذا؛ ومن تقييد إطلاق الخطابين ينشأ التخيير(١).

---

(١) أقول: لا مجال للالتزام بتقييد إطلاق الخطاب بعدم الإتيان بالغير فى التخييرات الواردة فى الشريعة، فانّ لازمه عدم تحقق الإمتثال بالواجب التخييرى عند إتيانهما؛ ولا أظن فى التخييرات الشرعية ما كانت بهذه المثابة ولم يتوهمه أحد أيضاً؛ فلا محيص حينئذٍ فى تصوير الواجب التخييرى من بيان آخر به تصير سنخ آخر من الخطاب قبال الواجب التعيينى. و«المقرّر» ما شرح هذا السنخ فى المقام وإنّما بيّنه فى طى تحقيقه فى جريان الأصل فيه؛ وملخّص ماأفاده هو أنّ الوجوب التعيينى عبارة عن وجوب شىء بلا جعل عدل له فى طى الخطاب، بخلاف التخييرى فانّه عبارة عن ايجاب شىء مع ايجاب شىء آخر عدلاً له

أقول: لا يخفى أنّ وجود كل شىء طارد لجميع أنحاء عدمه، ومن جملة أنحاء عدمه عدمه حين وجود غيره؛ وحينئذٍ إذا تعلق الطلب بهذا الوجود، فان كان الطلب حاوياً لشراشر وجوده المستلزم لطرد عدمه حتى مثل هذا ←

وقيل: إنّ الخطاب التخييرى بنفسه سنخ آخر من الخطاب فى مقابل الخطاب التعيينى، لا أنّه ينشأ من تقييد الإطلاق، بل التخييرية والعينية سنخان متباينان بحسب الجعل والإنشاء، ينشآن عن كيفية تعلق الإرادة الأزلية نحو المراد؛ فقد تتعلق الإرادة الأزلية بشيء مخصوص لا يقوم غيره مقامه فيكون واجباً عينياً مطلقاً كان أو مشروطاً، وقد تتعلق بأحد الشيئين أو الأشياء التى لم يكن بينها جامع قريب عرفى مقدور للمكلف يكون هو متعلق التكليف ـ كما فى أفراد الواجب التخييرى العقلى حيث إنّ التكليف فيه إنّما يتعلق بالجامع بينها ـ فيكون واجباً تخييرياً؛ فالضابط فى التخيير الشرعى هو أن لا يكون بين الأفراد جامع أصلاً، أو كان الجامع مجرد وحدة الملاك.

ومحصّل القول الثانى هو أنّ مجرد تقييد إطلاق الخطاب لا يقتضى الوجوب التخييرى ما لم يكن فى البين اختلاف فى سنخ الإرادة وكيفية تعلقها نحو المراد؛ وربما نشير إلى الثمرة بين القولين بعد ذلك.

القسم الثانى: (من أقسام الواجب التخييرى) هو التخيير الناشئ عن

العدم، فمثل هذا الوجود فى عالم تعلق الطلب بـه لا يناسب مع جعل عدل له فى هذا المقام، إذ جعل العدل ملازم لجواز تركـه فى ظرف وجود الـعدل، وهذا ينا فـى مع كـون الطـلب قائماً بشراشر وجوده الموجب لطرد جميع الأعدام؛ فلا جـرم جعل العـديل ملازم مـع خروج بعض أنحاء عـدم الوجود المـزبور عن حيّـز الطلب، وهو ملازم لعدم كون الوجود على الإطلاق فى حيّز الطلب؛ بل المطلوب حينـئذٍ حفظ الوجود من سائـر الجهات؛ وإليه يرجع حقيقة الوجوب التخييرى فيصـير الإمتياز بين التعيين والتخيير بطلب الفعل بنحو يمنع عن جميع أنحاء عدمه أو بنحـو لا يمـنع عن بعض أنحـاء عدمـه؛ ومن لوازمه جعل بديـل له دون الأوّل؛ و حينئذٍ فامـتياز الـتعيين عن الـتخيير ليس إلاّ لشـمـول الطلب لجهات وجـوده و حـدوده بأجمعهـا دون الـتخييرى، فانّ الطلب لايكون حاوياً لجيمع حدوده الملازم لطرد تمام أنحاء عدمه.

وحيث عرفت ذلك، ظهر لك: أنّ حيثية التعينية منتزعة عن جهة وجـودية، وهو شمول الطلب الموجود لجميع حدوده، لا أنّه متـقوّم بأمر عدمى، وهو عـدم جعل البدل له، كما توهّـم. ولعمرى! أنّ «المقرّر» فى المقام أغمض عن روح البيان واكتفى باللازم بخيال أنّه روح المراد وحقيقته، وهو كماترى! وسيأتى تتمة الكلام عن قريب إن شاء الله تعالى.

تزاحم الحكمين وتمانع الخطابين فى مقام الإمتثال إذا لم يكن أحد الحكمين أهمّ وأولى بالرعاية -على أحد الوجهين فى باب التزاحم-(١) وقد تقدم تفصيل ذلك (فى الجزء الأوّل من الكتاب) ويأتى أيضاً (فى مبحث التعادل والراجيح).

وإجمال ذلك: هو أنّ الخطابات والتكاليف الشرعية إذا كانت بحسب أصل الجعل والتشريع مطلقة بالنسبة إلى حال اجتماع كل واحد منها مع الآخر ولم يكن بين متعلقاتها تمانع وتضاد ولكن عرض التمانع والتزاحم بينها فى مقام الإمتثال -من حيث إنّه اتفق للمكلف العجز عن امتثالها جمعاً وعدم القدرة على ايجاد كل من المتعلقين أو المتعلقات- فلابد حينئذٍ من تقييد الإطلاق، لأنّ المفروض عدم قدرة المكلف على الجمع بينها فى الإمتثال؛ واشتراط التكليف بالقدرة ضرورى، فلا يمكن بقاء الإطلاق بالنسبة إلى كل من الخطابين أو الخطابات المتزاحمة؛ فان كان أحد المتعلقين أهمّ وأولى بالرعاية عقلاً أو شرعاً يبقى إطلاق خطابه على حاله ويقيد إطلاق خطاب غير الأهم -وعلى ذلك يبتنى الخطاب الترتبي- وإن لم يكن أحد المتعلقين أهمّ وأولى بالرعاية من الآخر وكانا ككفّتى الميزان من حيث الأهمية ومن حيثساير مرجحات باب التزاحم التى استقصينا الكلام فيها فى مبحث الضد- فعلى المختار لابد من تقييد إطلاق كل من الخطابين بصورة عدم امتثال الآخر، فتكون النتيجة التخيير فى الإتيان بأحد المتعلقين وامتثال أحد الخطابين.

وهذا التخيير يعرض للخطابين بعدما كانا عينيين، وبذلك يمتاز عن القسم الأوّل.

هذا بناء على ما قوّيناه (فى باب التزاحم) من أنّ منشأ التزاحم إنّما هو إطلاق الخطابين بالنسبة إلى فعل متعلق الآخر وعدمه، فلابد أن يكون هو

---

(١) أقول: مرجع هذا التخيير أيضاً إلى نقص فى الطلب، بلا احتياج إلى التقييد بعدم ضده؛ وتوضيحه فى محله إن شاء الله تعالى.

الساقط؛ ولا موجب لسقوط أصل الخطاب، لأنّ التزاحم لم ينشأ من وجود الخطابين بل من إطلاقهما. ولكن فى المسألة قول بسقوط أصل الخطابين، ولمكان تمامية الملاك فى باب التزاحم العقل يستكشف خطاباً تخييريًا آخر بعد سقوط الخطابين الأصليين. وهذا القول وإن كان قد زيّفناه فى محلّه، إلاّ أنّه بناء عليه يكون الخطاب التخييرى الذى استكشفه العقل من تمامية الملاك بعد سقوط الخطابين الأصليين كالخطاب التخييرى المجعول ابتداء بحسب أصل التشريع، ويندرج فى القسم الأوّل؛ وذلك واضح.

القسم الثالث : التخيير الناشىء عن تعارض الحجتين وتنافى الطريقين ـ كتعارض فتوى المجتهدين المتساويين ومؤدّى الخبرين مع تساويهما فى مرجحات باب التعارض ـ فبناء على المختار فى باب الطرق والأمارات: من أنّ المجعول فيها نفس الحجية والطريقية والوسطية فى الإثبات من دون أن يحدث فى مؤدّى الطريق مصلحة بسبب قيام الطريق عليه بل المؤدّى باق على ما كان عليه قبل قيام الطريق من الحكم، يكون الأصل فى باب التعارض التساقط وعدم حجية كل منهما بالنسبة إلى المؤدّى، والتخيير فى الأخذ بأحد المتعارضين يكون لمحض التعبد من جهة الأخبار الآمرة بالتخيير عند تعارض الروايات وفقد المرجحات؛ فهذا قسم آخر من التخيير أجنبى عن القسم الأوّل والثانى.

وأمّا بناء على ما ينسب إلى المشهور من القدماء: من القول بالسببية فى باب الطرق والأمارات وأنّ قيام الأمارة يوجب حدوث مصلحة فى المؤدّى غالبة على ما كان عليه من الملاك عند مخالفتها للواقع(١) فالتخيير بين الأمارتين

---

(١) أقول: لا يخفى أنّ مرجع التخيير فى تعارض الحجتين إلى التخيير فى الأخذ بالحجة والإستناد إليه؛ وهذا التخيير قائم بالأخذ والإستناد وخارج عن موضوع الحكم الطريق وعن موضوع دليل الحجية، ولولم يكن

←

المتعارضتين يكون على القاعدة، ويكون من صغريات التخيير فى باب المتزاحمين، فيندرج فى القسم الثانى، فانّ كلاًّ من الأمارتين فقد استتبعت حكماً على طبقها، وحيث لا يمكن للمكلف الجمع بين الحكمين فى الإمتثال، لتضاد مؤدّاهما الذى هو منشأ التعارض؛ فلا محيص عن التخيير، إمّا بتقييد الإطلاق، وإمّا بسقوط الحكمين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً، لتمامية الملاك ؛ وذلك أيضاً واضح.

الأمر الثانى:

كما يمكن أن يكون التكليف فى عالم الجعل والثبوت ومرحلة التشريع والحدوث مشروطاً ـ كاشتراط وجوب الحج بالإستطاعة والصلاة بالوقت ـ كذلك يمكن أن يحدث للتكليف الإشتراط فى مرحلة البقاء والإستمرار بعد ما كان مطلقاً فى مرحلة الحدوث والثبوت؛ كما لو فرض اشتراط بقاء التكليف بالصلاة بعدم الصيام.

وهذان الفرضان متعاكسان فى جريان البرائة والإشتغال عندالشك فيهما.

مفاده حكماً تكليفيا؛ ولذا ينتج مثل هذا التخيير بالأخرة حكماً تعيينياً أو حجة تعينية؛ وبذلك تمتاز عن التخيير فى الأقسام السابقة.

ولئن شئت قلت: بأنّه عند عدم سقوط الطريقين عن الحجية العقل يحكم باشتراط تعيّن كل واحد بالأخذ به؛ فهذا التخيير فى الحقيقة جاء من قبل تحصيل الحجة التعينية بأخذه عند تساويهما، لا أنّه حكم شرعى موجب للعقوبة على ترك الإستناد بها؛ كيف! ومع تركهما لا يستحق إلاّ العقوبة على ترك الحجة التعينية، لا على ترك الأخذ بها.

ثم إنّ فى هذه الجهة لا فرق بين اعتبار الطرق من باب الطريقية أو السببية، إذ على السببية أيضاً الأخذ مقدمة تعين الحجة المقتضية لتعيين الحكم على وفقه، بحيث نتيجة هذا التخيير أيضاً ينتهى إلى حكم تعيينى لا حكم تخييرى؛ كيف! ولا يتصور التخيير بين مفاد الحجنين المتضادين كالوجوب والحرمة، فقهراً مثل هذا التخيير أجنبىّ عن التخييرات السابقة، على السببية، كما لا يخفى؛ فتدبر.

فلو شك فى إطلاق التكليف واشتراطه فى عالم الجعل والتشريع، فالأصل يقتضى البرائة عند عدم وجود ما شك فى شرطيته، للشك فى التكليف؛ وإن شك فى الإطلاق والإشتراط فى مرحلة البقاء والإستمرار فالأصل يقتضى الإشتغال، لأنّ حقيقة الشك يرجع إلى أنّ الصيام فى المثال المتقدم هل يكون مسقطاً للتكليف بالصلاة أولا يكون مسقطاً؟(١) وكلما رجع الشك إلى الشك فى المسقط، فالأصل يقتضى عدم السقوط. فلا يقاس الشك فى الإطلاق والإشتراط فى مرحلة الحدوث بالشك فى الإطلاق والإشتراط فى مرحلة البقاء؛ فانّ الأوّل يرجع إلى الشك فى التكليف عند عدم تحقق الشرط، والثانى يرجع إلى الشك فى سقوط التكليف عند عدم الشرط؛ وذلك أيضاً واضح لا ينبغى إطالة الكلام فيه.

الأمر الثالث:

يعتبر فى جريان البرائة أن يكون الشك فى أمر مجعول شرعى تناله يد الوضع والرفع ولو بتبع منشأ الإنتزاع(٢) كالشك فى الجزئية والشرطية، وإن لم تنلها يد الوضع والرفع فى حد نفسها وبحيال ذاتها لأنّها من الامور الإنتزاعية كما أوضحناه فى محله- إلاّ أنّه يمكن وضعها ورفعها بوضع التكليف الذى يكون منشأ انتزاع الجزئية والشرطية ورفعه؛ وهذا المقدار يكفى فى جريان البرائة عند الشك فيها.

والحاصل: أنّ الذى يعتبر فى جريان البرائة أمران:

---

(١) أقول: الأولى أن يقال: عند الشك فى اشتراط بقاء التكليف المرجع استصحاب بقائه لا الإشتغال، كيف! وفى طرف البقاء يشك فى أصل التكليف وأصل الإشتغال.

وما قرع سمعك من مرجعية الشك فى المسقط إلى الإشتغال إنما هو فى صورة تعلق الشك بوجود بدل مفوّت له، لا مثل المقام، كما لا يخفى؛ فتدبر.

(٢) أقول: وسيتضح لك (إن شاء الله تعالى) أنّ هذه المقدمة غير منتجة لمرامه، فتكون مستدركاً.

أحدهما: أن يكون المشكوك فيه ممّا بيد الشارع أمر وضعه ورفعه ولو لم يستقل بالخطاب ولم يمكن جعله ابتداء بل كان من الكيفيات والخصوصيات اللاحقة للخطاب بحيث يكون وضعه بوضع الخطاب ورفعه برفعه، فانّ هذا المقدار من الوضع والرفع يكفى فى جريان البرائة فيه.

ثانيهما: أن يكون فى وضعه تضييق على العباد وفى رفعه منّة وتوسعة، فانّ قوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» ورد مورد الإمتنان، فلابد أن يكون رفع المشكوك ممّا يقتضى التسهيل والتوسعة؛ فلو فرض أنّ رفع المشكوك يقتضى الضيق والكلفة على العباد، فلا يمكن أن يعمّه «حديث الرفع» ولو كان ممّا تناله يد الوضع والرفع شرعاً؛ فمجرد كون أمر وضع المشكوك ورفعه بيد الشارع لا يكفى فى جريان البرائة العقلية والشرعية فيه ما لم يستتبع وضعه العقاب والتضييق، ليكون فى رفعه التوسعة ورفع العقاب.

الأمر الرابع:

الشك فى التعيين والتخيير يتصور على وجوه:

فانّه تارة: فى أصل التكليف التعيينى أو التخييرى، بمعنى أنّ أصل ثبوت التكليف المردد بينهما مشكوك أو المردد بين خصوص التخيير والإباحة؛ كما لو شك فى أنّ الإرتماس فى نهار شهر رمضان هل يقتضى وجوب إحدى الخصال تخييراً أو لا يقتضى شيئاً أصلاً؟ كما لو فرض الشك فى أنّ المفطر الكذائى هل يقتضى الكفارة أو لا يقتضيه؟ وعلى تقدير اقتضائه فهل يقتضى كفارة معيّنة أو يقتضى التخيير بين إحدى الخصال الثلاث؟

ولا ينبغى التأمّل والإشكال فى جريان البرائة فى ذلك، فانّ الشك فيه يرجع إلى الشك فى أصل التكليف؛ فما نسبه بعض إلى ظاهر صدر كلام الشيخ (قدس سره) فى المقام: من أنّه يعطى عدم جريان البرائة فى هذا القسم من الشك، ليس فى محله ولا توهمه عبارة الشيخ، خصوصاً بعد ضمّ ذيل

كلامه إلى صدره، بل كلام الشيخ (قدس سره) ناظر إلى ما سيتلى عليك من ساير الأقسام.

واخرى: يشك فى التعيين والتخيير بعد العلم بتوجه الخطاب وثبوت التكليف؛ وهذا يتصور على وجوه:

فانّه تارة: يعلم بتعلق التكليف بأحد الشيئين بخصوصه، ويشك فى أنّ الشيء الآخر هل هو عدله حتى يكون ما علمه تعلق التكليف به أحد فردى الواجب التخييرى؟ أو أنّه ليس عدله بل يتعين هو،لا يقوم شيء آخر مقامه؟ كما لو علم بوجوب العتق وشك فى وجوب الصيام على نحو يكون عدلاً للعتق وأحد فردى الواجب وعدم وجوبه بل هو مستحب أو مباح.

واخرى: يعلم بتعلق التكليف بكل من الشيئين، ولكن يشك فى أنّ كلاًّ منهما واجب عيناً لا يقوم أحدهما مقام الآخر، أو أنّهما واجبان تخييراً يسقط كل منهما بفعل الآخر فيكون كل واحد منهما عدلاً للآخر.

وثالثة: يعلم بتعلق الوجوب بأحد الشيئين المعيّن ويعلم أيضاً بأنّ الشيء الآخر مسقط لوجوب ما علم وجوبه، ولكن يشك فى أنّ إسقاطه للوجوب لمكان أنّه قد تعلق الوجوب به أيضاً وجعل أحد فردى الواجب المخيّر؟ أو أنّه لم يتعلق الوجوب به بل هو إمّا مباح أو مستحب إلاّ أنّه مسقط للواجب؟ فانّه ثبوتاً يمكن أن يكون ما ليس بواجب مسقطاً للواجب، إمّا لفوات الملاك، أو عدم إمكان استيفائه؛ وسيأتى الثمرة بين كونه أحد فردى الواجب المخيّر وبين كونه مسقطاً للواجب.

فهذه جملة ما يتصور من وجوه دوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ وقد عرفت أقسام الواجب التخييرى.

فيقع الكلام حينئذٍ فى ما يقتضيه الأصل العملى وأنّ الأصل عند الشك فى التعيين والتخيير فى جميع أقسام الواجب التخييرى هل البرائة مطلقاً؟ أو الإشتغال مطلقاً؟ أو التفصيل بالنسبة إلى بعض وجوه الشك فى

التعين والتخيير أو بعض أقسام الواجب التخييرى؛ فى بعض وجوه الشك تجرى البرائة، وفى بعضها لا تجرى؛ أو إذا كان طرف الشك بعض أقسام الواجب التخييرى تجرى البرائة، وإذا كان طرف الشك بعض آخر لا تجرى.

والأقوى: أنّ الأصل فى جميع الأقسام على جميع وجوه الشك ـ ما عدا الوجه الأوّل ـ هو الإشتغال(١)

---

(١) أقول: قد تقدم ـ فى الحاشية السابقة ـ أنّ مرجع الفرق بين التخيير والتعيين إلى كون الطلب متعلقاً بالوجود على الإطلاق الذى هو طارد لجميع الأعدام ويقتضى المنع عن جميع أنحاء تروكه التى منها تركه فى حال وجود غيره، أو كونه متعلقاً بالوجود بنحو يقتضى المنع عن بعض تروكه دون بعض؛ ومن المعلوم: أنّ من لوازم الأخير جعل البديل له، بخلاف الأوّل؛ وحينئذٍ فليس قوام حقيقة التعيينية بعدم جعل البدل، بل هو من تبعات تعلق الوجوب بالوجود لجميع حدوده الطارد لجميع أعدامه؛ ومثل هذه الجهة أمر وجودى زائد عن كيفية تعلق الوجوب بهذا الوجود ببعض حدوده بنحو لا يكون طارداً لجميع أعدامه؛ وحينئذٍ فلا محيص من الإلتزام بأنّ جهة التعينية منتزعة عن سعة الطلب واحتوائه لجميع حدود الوجود، قبال التخييرية المنتزعة عن قصور الطلب عن شموله لجميع حدوده بحيث لا يقتضى المنع إلّا عن بعض تروكه؛ و حينئذٍ عند الشك فى التعيينية والتخييرية يرجع إلى الشك فى تعلقه بحد زائد عما تعلق به على التخييرية؛ فقهراً من هذه الجهة يرجع الأمر فى مثله إلى الأقل والأكثر، ولا مجال لإثبات التعسنية من هذه الجهة.

نعم: لو علم بوجوب شيء معيّن، وشك فى وجوب شيء آخر بديله وعدله أو عدم وجوبه ـ كما هو صورة الفرض الأوّل ـ لا محيص فى هذا الفرض من الإشتغال، لانتهائه إلى العلم الإجمالى بحرمة ترك ما هو الواجب فى ظرف ترك وجود الآخر، أو حرمة ترك الآخر فى ظرف ترك هذا الواجب؛ فهذا العلم يقتضى تنجز المعلوم مع الجزم بالفراغ باتيان معلوم الوجوب.

وأمّا لو علم بوجوب شيئين، وشك فى أنّ كل منهما تعيينى أو تخييرى، فى هذه الصورة لا يبقى مجال لتشكيل العلم الإجمالى بين حرمة ترك الواجب فى حال وجود غيره أو حرمة ترك الغير فى حال ترك الآخر، للعلم تفصيلاً بحرمة تركه؛ فلا يبقى فى البين إلاّ الشك فى حرمة ترك كل واحد فى حال وجود غيره وهو تحت البرائة من الطرفين، للعلم التفصيلى بحرمة ترك كل واحد من سائر الجهات، وإنّما الشك فى حرمة ترك خاص من كل منهما وهو تحت البرائة، حيث إنّه من مصاديق الأقل والأكثر؛ وفى مثله لا مجال لإجراء «قاعدة الشك فى المسقط» إذ الشك فيه مسبب عن تعلق الحرمة بتركه المخصوص، وهو مجرى البرائة؛ فيصير البرائة حاكمة على الإشتغال، لرجوع الأمر بالأخرة إلى الشك فى أصل الإشتغال؛ كما أنّه لا مجال لاستصحاب وجوب الشيء بعد الإتيان بغيره، لأنّ الوجوب المردد بين الأقل والأكثر لا ينتج شيئاً، و وجوب آخر من الأوّل غير معلوم، كما لا يخفى.

وينبغى إفراد كل قسم من أفراد الواجب التخييرى بالبحث، فانّ لكل واحد من الأقسام الثلاثة خصوصية لم تكن فى الآخر، بحيث لو أمكن القول بجريان البرائة فى بعضها لا يمكن القول بجريانها فى البعض الآخر، كما سنوضحه (إن شاءالله تعالى).

فنقول: إذا كان الشك فى التعيين والتخيير على الوجه الثانى من الوجوه المتقدمة فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير ـ وهو ما إذا علم بتعلق التكليف بأحد الشيئين بخصوصه وشك فى كون الشيء الآخر عدلاً له وأحد فردى الواجب التخييرى وكان الواجب التخييرى الذى هو طرف الشك من الواجبات التخييرية الإبتدائية فى عالم الجعل والتشريع الذى كان هو القسم الأوّل من أقسام الواجب التخييرى ـ فقد قيل: إنّه تجرى البرائة عن التعيينية، لأنّ صفة التعيينية كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف، بداهة أنّه لو لم يكن الواجب تعيينياً لكان المكلف بالخيار بين الإتيان به أو بعدله، فيشملها قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ «رفع ما لا يعلمون» وقوله ـ عليه السّلام ـ «الناس فى سعة ما لا يعلمون» وغير ذلك من أدلة البرائة؛ ويلزمه جواز الإكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلاً لما علم تعلق التكليف به.

وقيل: بعدم جريان البرائة؛ ويلزمه عدم جواز الإكتفاء بما يحتمل كونه عدلاً للواجب؛ وهو الأقوى، فانّ صفة التعيينية وإن كانت كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف، إلاّ أنّ مجرّد ذلك لا يكفى فى جريان البرائة، بل لا بد مع ذلك من أن يكون المشكوك فيه أمراً مجعولاً شرعياً تناله يد الوضع والرفع التشريعى ولو بتبع خطاب آخر، كما تقدم(١) وإلاّ كان اللازم جريان البرائة

(١) أقول: بعد تسليم أنّ التعيينية كلفة زائدة توجب ضيقاً من ناحية العقوبة على المكلف، ففى جريان البرائة العقلية ـ لولا شبهة اخرى ـ لايحتاج إلى كون أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، وإنما يحتاج إلى ذلك فى مثل «حديث الرفع» وأمثاله؛ وإلاّ ففى مثل البرائة العقلية يكفى كون المشكوك بخصوصه موجباً للعقوبة على تركه، وصفة التعيينية لا أقل من كونه من هذا القبيل؛ هذا، مع أنّه قد تقدم من أنّ مرجع التعيينية إلى تعلق الطلب ←

فى جميع موارد الشك فى الإمتثال والسقوط، فانّ عدم حصول الإمتثال وعدم السقوط ضيق وكلفة على المكلف؛ كما أنّ حصول الإمتثال والسقوط توسعة؛ فلو اكتفينا فى جريان البراءة بمجرد كون المشكوك فيه ممّا يوجب الضيق والكلفة، كان اللازم جريان البراءة عند الشك فى سقوط الأمر الصلاتى مثلاً بالصيام، و هو كما ترى! وليس ذلك إلاّ من جهة أنّه يعتبر فى أصالة البراءة ـمضافاً إلى كونها موجبة للتوسعة ورفع الكلفةـ أن يكون المشكوك فيه أمراً وجودياً تناله يد الوضع والرفع التشريعى ولو كان من توابع نفس التكليف وخصوصياته أو من توابع متعلقه وقيوده؛ ولذلك كان الأقوى عندنا جريان البراءة عندالشك فى الأقل والأكثر الإرتباطيين، سواء كان المشكوك فيه جزءاً أو قيداً، كما أوضحناه فى محلّه.

وحاصل الكلام: أنّ الكلفة والضيق الذى يراد رفعه بالبراءة إنّما هو الضيق الجائى من قبل جعل التكليف وتشريعه، بحيث يكون الجعل متضمناً لكيفية توجب الضيق وتوقع المكلف فى الكلفة؛ ولابد أن تكون تلك الكيفية وجودية ليمكن رفعها عندالشك فيها وأن يكون فى رفعها منّة وتوسعة على العباد، وهذا هو الضابط الكلى الذى لابد من رعايته فى جميع الموارد التى تجرى فيها البراءة.

ومنه يظهر: أنّه لا مجال لتوهّم جريان البراءة عند الشك فى التعيين والتخيير، لأنّ صفة التعيينية المشكوكة ليست من الامور الوجودية المجعولة

لجميع حدود الوجود الملازم لحرمة جميع أنحاء تروكه، قبال التخييرية المتعلق ببعض حدود وجوده المستلزم لجواز بعض تروكه؛ ومن المعلوم: أنّ التعيينية بهذا المعنى منتزع عن كيفية الجعل وأمروضعه ورفعه بيدالشارع؛فلاقصور فى جريان مثل «حديث الرفع» أيضاً فى المقام، كما لا يخفى؛ وحينئذٍ العمدة فى منع جريان البراءة الإبتلاء بعلم إجمالى آخر بين المتباينين، وهو مختص بصورة العلم بوجوب شىء والشك فى وجوب شىء آخر عدلاً له، ولا يجرى فى صورة العلم بوجوب شيئين والشك بأنّها تعيينى أو تخييرى، كما لا يخفى. ولقد أوضحنا المرام فى الحاشية السابقة، فراجع إليه وتدبر فيه بعين الدقة.

شرعاً ولو بالتبع، بل إنّما هى عبارة عن عدم جعل العدل والبدل؛ بداهة أنّ نحو تعلق الخطاب لا يختلف تعيينيـاً كان أو تخييرياً؛ فالتكليف المتعلق بالعتق مثلاً لا يتغير ولا يزيد ولا ينقص ولا يتكيف بكيفية وجودية إذا كان التكليف المتعلق به تعيينيـاً، وإنّما الإختلاف ينشأ عن قبل وجوب العدل، فان تعلق التكليف بشىء آخر يكون عدلاً له فالتكليف المتعلق بالعتق كان تخييرياً، وإلاّ كان تعيينيـاً ؛ فالتعيينية ليست صفة وجودية للخطاب حتى تجرى فيها البرائة.

وبالجملة: كما أنّه فى مقام الإثبات ظاهر الخطاب يقتضى التعيينية لأنّها لاتحتاج إلى بيان زائد بل التخييرية تحتاج إلى مؤنة زائدة من العطف بـ«أو» ونحوه، كذلك فى مقام الثبوت التعيينية عبارة عن تعلق الإرادة المولوية بشىء، وليس لها فصل وجودى، بل حدّها عدم تعلق الإرادة بشىء آخر يكون عدلاً لما تعلقت الإرادة به؛ ففى الحقيقة الشك فى التعيينية والتخييرية يرجع إلى الشك فى وجوب العدل وعدمه؛ فالذى يمكن أن يعمّه «حديث الرفع» لو لا كونه خلاف المنة ـ هو وجوب العدل المشكوك، فينتج التعيينية وهى ضد المقصود.

فظهر: أنّ المرجع عند الشك فى التعيين والتخيير قاعدة الإشتغال، لرجوع الشك فيهما إلى الشك فى سقوط ما علم تعلق التكليف به بفعل ما يحتمل كونه عدلاً له؛ من غير فرق بين أن يكون الشك فيهما على الوجه الثانى من الوجوه المتقدمة (وهو ما إذا لم يعلم تعلق الطلب بما يحتمل كونه عدلاً للواجب) أو على الوجه الثالث (وهو ما إذا علم بتعلق الطلب به أيضاً وكان الشك فى مجرد كونه عدلاً للآخر)(١) فانّ الشك فى كل من الوجهين يرجع إلى

---

(١) أقول: لو تأمّلت فيما ذكرنا ترى الفرق بينهما كالنار على المنار وكالشمس فى رابعة النهار، وأنّ الأصل فى الأوّل هو التعيين، وفى الثانى هـو التخيير؛ فتدبر تعرف.

الشك فى الإمتثال والسقوط؛ غايته أنّه فى الوجه الثانى الشك إنّما يكون فى مسقطية خصوص مشكوك الوجوب عن مقطوعه، وفى الوجه الثالث يكون الشك فى مسقطية كل منهما عن الآخر.

وكذا لا فرق بين القول بأنّ الواجب التخييرى عبارة عن تقييد الإطلاق واشتراط التكليف فى كل واحد من الفردين بما إذا لم يأت بالآخر، والقول بأنّه بنفسه سنخ آخر من الطلب يقابل الواجب التعيينى؛ بل رجوع الشك إلى الشك فى الإمتثال والسقوط لو كان من باب تقييد الإطلاق أوضح، فانّ الشك يرجع إلى الشك فى السقوط على كل حال ولو كانت صفة العينية وجودية؛ فانّه لو قلنا بأنّ الواجب التخييرى من باب تقييد الإطلاق، فالتقييد إنّما يكون باعتبار البقاء ومرحلة السقوط لا باعتبار الثبوت ومرحلة الحدوث؛ وقد عرفت: أنّ الأصل عندالشك فى الإطلاق والإشتراط الراجع إلى مرحلة السقوط يقتضى الإشتغال وعدم السقوط، فتأمّل جيّداً.

بقى الكلام فى الوجه الثالث من وجوه الشك فى التعين والتخير، وهو ما إذا علم بتعلق التكليف بأحد الشيئين وعلم أيضاً بأنّ الشىء الآخر مسقط للتكليف به، ولكن يشك فى أنّ إسقاطه للتكليف لكونه عدلاً له وأحد فردى الواجب المخيّر، أو مجرد كونه مسقطاً له ومفوّتاً لموضوعه، سواء كان إسقاطه من حيث كون عدمه شرطاً لملاك الواجب بحيث يكون وجوده معدماً للملاك والمصلحة، أو كان إسقاطه من حيث كونه مانعاً عن استيفاء الملاك مع بقائه على ما هو عليه؛ وعلى كلا التقديرين: يكون عدمه شرطاً لوجوب الواجب، ولا يمكن أن يكون أحد فردى الواجب المخيّر، لأنّه ليس فيه مصلحة الوجوب ولا حاوياً لملاكه، وإلاّ لم يكن إسقاطه للواجب بأحد الوجهين، بل كان إسقاطه له من باب استيفاء الملاك، فانّه يعتبر فى الواجب التخييرى أن يكون بين الأفراد جامع ملاكى.

وعلى كل حال: فان علم أنّ الشىء الفلانى ـ كالصيام مثلاً ـ ليس

من أفراد الواجب التخييرى وليس فيه ملاك الوجوب وإنّما هو مباح أو مستحب مسقط للوجوب عن العتق فهو، وإن شك فى ذلك وتردد أمره بين أن يكون من أفراد الواجب التخييرى أو مجرد كونه مسقطاً، فمع التمكن من الإتيان بما علم تعلق التكليف به -من العتق مثلاً- لا يترتب على الوجهين أثر حتى يبحث عن الوظيفة فى حال الشك إلاّ من حيث العصيان وعدمه؛ فانّه عند ترك المكلف العتق مع العلم بتعلق التكليف به والإكتفاء بالصيام -مع أنه يمكن أن يكون فى الواقع ممّا لم يتعلق به التكليف وكان مسقطيته للتكليف عن العتق لمكان كونه مفوّتاً لملاكه ومانعاً عن استيفائه من دون أن يكون عدمه شرطاً للملاك- يستحق العقوبة.

وأمّا مع عدم التمكن من الإتيان بما علم تعلق التكليف به وتعذر على المكلف عتق الرقبة، فيظهر بين الوجهين أثر عملى، فانّه لو كان الصيام من أفراد الواجب التخييرى يتعين الإتيان به، لأنّه إذا تعذر أحد فردى الواجب المخيّر يتعين الآخر، وإن لم يكن الصيام من أفراد الواجب التخييرى بل كان مجرد كونه مسقطاً للوجوب عن العتق، فلا يجب الإتيان به مع تعذرالعتق،لأنّه بالتعذر قد سقط التكليف عنه، والمفروض أنّ الصيام لم يتعلق التكليف به، فلا ملزم لفعله بل لا أثر له؛ والوظيفة عندالشك هى البرائة عن التكليف بالصيام، للشك فى تعلق التكليف به، وذلك واضح.

وقد قيل: إنّ من هذا القبيل الشك فى وجوب الجماعة عند تعذر القرائة على المكلف.

بيان ذلك: هو أنّه تارة: نقول: إنّ الصلاة جماعة إحدى فردى الواجب التخييرى الشرعى،فانّ التخيير العقلى لا يحتمل لسقوط فيها وثبوتها فى الصلاة فرادى، فلا يمكن أن يجمعهما خطاب واحد(١) مع أنّه يعتبر فى التخيير العقلى أن

(١) أقول: كيف لا يتصور جامع بين الصلاة جماعة وفرادى مع أنّ الصلاة ولو عند الصحيحى موضوع
←

يكون بين الأفراد جامع خطابى حتى تكون الأفراد متساوية الأقدام؛ فالتخيير الذى يحتمل أن يكون بين الصلاة فرادى والجماعة هو التخيير الشرعى؛ وعليه: فان تعذرت الصلاة فرادى ـ ولو لمكان تعذر جزئها وهى القرائة ـ تتعين الصلاة جماعة، فانّه عند تعذر أحد فردى الواجب المخيّر يتعين الآخر.

واخرى: نقول باستحباب الجماعة وأنّها ليست إحدى فردى الواجب التخييرى ولكنّها مسقطة للوجوب عن الصلاة فرادى، فلا تجب الجماعة عند تعذر القرائة، بل للمكلف الصلاة فرادى بدون القرائة أو بما يحسن منها؛ ولو شك فى أحد الوجهين فالأصل يقتضى البرائة عن وجوب الجماعة عند تعذر القرائة، للشك فى تعلق التكليف بها، كما تقدم؛ هذا.

ولكن فى الصلاة جماعة احتمال آخر لا يبعد استظهاره من الأخبار(١) وهو أن يكون الإكتفاء بالصلاة جماعة وإسقاطها للتكليف عن الصلاة فرادى ليس من حيث كونها مفوّتة لملاك الصلاة فرادى ولا من حيث كونها إحدى فردى الواجب التخييرى، بل من حيث تنزيل قرائة الإمام منزلة قرائة المأموم، فيكون المأموم واجداً للقرائة لكن لا بنفسه بل بإمامه، إلاّ أن تنزيل قرائة الإمام منزلة قرائة المأموم لا يقتضى أن تكون الصلاة جماعة فى عرض الصلاة فرادى حتى يلزم تعيّن الجماعة عند تعذر القرائة فى الصلاة فرادى، بدعوى: أنّه يمكن تحصيل القرائة التنزيلية، كما هو الشأن فى باب الطرق والأمارات، حيث

لمفهوم واحد؛ غاية الأمر كانت من الحقائق التشكيكية القابلة للإنطباق على الأقل والأكثر؛ ومجرد اختصاص كل طائفة بمصداق مخصوص لاينا فى وحدة الحقيقة؛ وتمام الكلام فى محله. وعلى كلام «المقرر» يلزم أن يكون الصلاة مشتركاً لفظياً بين الجماعة والفرادى، وهو كما ترى!

(١) أقول: وهنا احتمال آخر لعلّه أمتن، وهو كون الجماعة طرف التخيير بالنسبة إلى الفرادى لجميع مراتبه النازلة، نظراً إلى أنّ للصلاة عرض عريض صادق على الزائد والناقص والمكلف فى كل حال مكلف بمرتبة من الصلاة وفى كل حال مخيّر بين الفرادى والجماعة، ولازمه كون الجماعة طرف التخيير للفرادى الإختيارية أو الإضطرارية من دون احتياج حينئذٍ إلى تنزيل قرائة الإمام خصوصاً فى طرف اختيار الجماعة كى يقال: إنّ أخبار تحمّل الإمام قرائة المأموم آبي عن هذا التقيد؛ فتدبر.

إنّه يجب الأخذ بمؤدّياتها عند تعذر الوصول إلى الواقع، لتنزيل مؤدّياتـها منزلة الواقع ـبالبيان المتقدم فى باب جعل الطرق والأمارات ـ فانّ التنزيل فى باب الجماعة إنّما يكون على تقدير اختيار الصلاة جماعة، فتكون قرائة الإمام قرائة المأموم على هذا التقدير؛ فلا يقتضى ذلك تعيّن الجماعة عند تعذر القرائة، فتأمّل جيّداً.

ولو فرض الشك فى ذلك فالمرجع البرائة عن وجوب الجماعة؛ فعلى جميع التقادير: لو وصلت النوبة إلى الشك فلا محالة ينتهى إلى الشك فى التكليف، كما لا يخفى.

هذا كله إذا كان الشك بين التعيين والتخيير فى القسم الأوّل من أقسام الواجب التخييرى (وهو ما كان التخيير فيه بجعل ابتدائى).

وإذا كان الشك بين التعيين والتخيير فى **القسم الثانى من أقسام الواجب التخييرى** (وهو ما كان التخيير فيه لأجل التزاحم) فعدم جريان البرائة عن التعيينية أوضح على كلا المسلكين، سواء قلنا: إنّ التخيير فى باب التزاحم لأجل تقييد الإطلاق أو لأجل سقوط الخطابين المتزاحمين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً، فانّ رجوع الشك فيه إلى الشك فى المسقط فى غاية الوضوح، سواء قلنا: إنّ صفة التعيينية وجودية أو عدمية.

فلو وقع التزاحم فى إنقاذ الغريقين مثلاً لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما فى الإنقاذ وكان متمكناً من أحدهما فقط، فان علم بتساوى الغريقين من حيث الملاك والمصلحة التى اقتضت ايجاب الإنقاذ، فلا إشكال فى التخيير فى اختيار إنقاذ أحدهما.

أمّا على المختار: فلأنّ نتيجة تقييد إطلاق كل من الخطابين بصورة عدم الإتيان بمتعلق الآخر هو التخيير فى إنقاذ أحدهما.

وأمّا على المسلك الآخر: فلأنّ العقل بعد سقوط الخطابين المتزاحمين يستكشف حكماً تخييرياً.

وإن علم بأقوائية الملاك في أحدهما المعيّن وأهميته في نظر الشارع فلا إشكال أيضاً في تعيّنه على كلا المسلكين. أمّا على المسلك المختار. فلبقاء الإطلاق في جانب الأهمّ والتقييد يختص في طرف المهمّ، ومنه ينشأ الخطاب الترتبي. وأمّا على المسلك الآخر: فـلأنّ أقوائية ملاكه يمنع عن استكشاف العقل الحكم التخييري، لأنّ التخيير فرع أن تكون الأفراد متساوية الأقدام في الملاك .

وإن شك في أهمية أحدهما المعيّن واحتمل أقوائية ملاكه، كما إذا احتمل أن يكون أحدهما المعيّن هاشمياً مع العلم بأهمية إنقاذ الهاشمي، أو احتمل أهمية الهاشمي مع العلم بهاشمية أحدهما المعيّن، فبناء على المختار: يرجع الشك إلى الشك في تقييد إطلاق محتمل الأهمية في مرحلة البقاء والإمتثال مع العلم بتقييد الإطلاق في الأطراف الاخر(١) ولا إشكال في أنّ الأصل عند الشك في تقييد الإطلاق في مرحلة البقاء يقتضي الإشتغال لا البرائة ، للشك في سقوط التكليف عن محتمل الأهمية بعد العلم بتعلق التكليف به.

وأمّا بناء على المسلك الآخر: فالشك فيه يرجع إلى الشك في سقوط أصل الخطاب مع العلم بالملاك التام؛ فعلى كلا المسلكين: يرجع الشك إلى الشك في المسقط، والمرجع أصالة الإشتغال لأنّ العلم باشتغال الذمة يستدعي العلم بالفراغ؛ وذلك كله واضح.

بقي الكلام في القسم الثالث من أقسام الواجب التخييري (وهو

---

(١) أقول: في كلّية المتزاحين إنّما نقول بالتخيير من جهة التساوي في الإهتمام الموجب لعدم الترجيح عند العقل من جهة عدم القدرة على تحصيلهما، فمع احتمال الأهمية في أحدهما المعيّن يكتفي العقل بذلك المقدار مرجحاً، فلا يبقى مجال لحكمه بالتخيير؛ بل الفراغ اليقيني حينئذٍ يقتضي الإتيان بمحتمل الأهمية، وهذه الجهة أيضاً غير مرتبط بالشك في المسقط بمبناه، كيف! وفي المقام ليس التقييد في مرتبة البقاء، بل من الأوّل يحتمل تقيد إطلاقه عقلاً، لعجزه عن امتثالها من أوّل الأمر؛ فتدبر.

ما إذا كان التخيير فيه لأجل تعارض الحجتين والطريقين) وقد عرفت: أنّه فى باب الطرق والأمارات إن قلنا بالسببية فالتخيير فيه يكون من صغريات التخيير فى باب التزاحم؛ فان لم يكن لأحد الطرفين مزيّة فالمكلف بالخيار بين الأخذ بأحدهما. وإن كان لأحدهما مزيّة يتعين الأخذ بذى المزيّة(١).

وإن احتمل أن يكون لأحدهما المعيّن مزيّة، كما إذا احتمل أعلمية أحد المجتهدين بعد العلم بوجوب الأخذ بقول الأعلم، أو احتمل وجوب الأخذ بقول الأعلم بعد العلم بأعلمية أحدهما المعيّن، أو احتمل أن يكون لإحدى الأمارتين مزيّة يجب الأخذ بها ـ سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية ـ فالكلام فيه الكلام فى الفريقين عند احتمال أهمية أحدهما المعيّن، ويأتى فيه المسلكان المتقدمان.

هذا إذا قلنا فى باب الطرق والأمارات بالسببية، وإن قلنا بالطريقية المحضة وأنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات مجرد الحجية والوسطية فى الإثبات ـ كما هو المختار وعليه قاطبة المتأخرين ـ فوجوب الأخذ بمحتمل المزيّة فى غاية الوضوح ولا يمكن الخدشة فيه، فانّه يقطع أنّ سلوكه يوجب الأمن عن العقاب على تقدير مخالفته للواقع؛ بخلاف سلوك الطريق الذى لا يحتمل فيه المزيّة فانّه يشك فى حجيته، وقد تقدم (فى مبحث الظن) أنّ الأصل عند الشك فى الحجية عدمها بالأدلة الأربعة؛ فلا يكون المكلف معذوراً على تقدير مخالفة مشكوك الحجية للواقع ويستحق العقوبة عقلاً، لأنّه لم يعتمد فى عمله على ما يكون مؤمّناً.

فظهر: أنّ اقتضاء الأصل التعيين عند دوران الأمر بينه وبين التخيير

---

(١) أقول: ذلك كلّه إذا لم يكن المزية مورد أصالة التسوية فى المصلحة، كما لو كانا متساويين قبل حصول المزية: من الأعلمية أو الأعدلية ونحو ذلك، فانّه حينئذٍ الأصل يقتضى التساوى بينهما وعدم حصول الأهمية بهذه المزية، فيستصحب التخيير بينهما؛ فتدبر.

فى باب الطرق والأمارات أوضح من اقتضائه التعيين فى باب التزاحم؛ كما أنّ اقتضائه التعيين فى باب التزاحم أوضح من اقتضائه التعيين فى باب التكاليف الإبتدائية، فتأمّل فى أطراف ما ذكرناه جيّداً. هذا تمام الكلام فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

وينبغى تتميم البحث بالتنبيه على أمرين:

الأمر الأوّل:

إنّ محل الكلام إلى الآن كان فى ما يقتضيه الأصل العملى بالنسبة إلى ما يشك فى كونه واجباً عينياً. وأمّا الطرف الآخر الذى يحتمل أن يكون عدلاً لما تعلق الوجوب به، فالبحث عما يقتضيه الأصل بالنسبة إليه بعد البناء على أصالة التعيينية ساقط(١) إذ لا أثر للبحث عن جريان أصالة البراءة أو أصالة عدم وجوبه، فانّه بمقتضى أصالة الإشتغال يتعيّن على المكلف الإتيان بما علم تعلق الطلب به، والمفروض أنّه لا يجب على المكلف إلاّ عمل واحد، وذلك العمل يتعين بما يحتمل عينيته، فأىّ أثر يترتب على البحث عن جريان أصالة البرائة أو أصالة عدم الوجوب بالنسبة إلى ما يحتمل كونه أحد فردى الواجب التخييرى؟

وبالجملة: التكلم عما يقتضيه الأصل بالنسبة إلى ما علم تعلق الطلب به وشك فى عينيته يغنى عن التكلم فيما يقتضيه الأصل بالنسبة إلى الطرف الآخر؛ فلا أثر للبحث عن أنّ أصالة البرائة هل تختص بالشك فى الواجبات

---

(١) أقول: لا يخفى أنّ أصالة الإشتغال ملزم باتيان محتمل التعيينية ولا ينفى وجوب بديله، وفى ظرف الإتيان يقطع بعدم وجوب بديله؛ وفى هذا الظرف لا معنى لجريان البرائة فيه كى تدور مدار أثرها، وإنّما الكلام فى ظرف عدم الإتيان به؛ ففى هذا الظرف ولو كان أصالة الإشتغال ملزماً بالإتيان بمورده، وأمّا فى ظرف عدم الإتيان فلأصالة البرائة عن وجوب الطرف كمال الأثر، حيث إنّ أصالة الإشتغال لا ينفى وجوب بديله، فمع عدم الإتيان به يشك فى وجوب الآخر، فأصالة البرائة ينفيه؛ فتدبر.

التعيينية أو تعمّ الشك فى الواجبات التخييرية؟ وعلى تقدير الإختصاص: فهل تجرى أصالة عدم الوجوب أو لا تجرى؟ فالبحث عن كل هذا ساقط بعد البناء على أصالة التعين؛ بل لا أثر للبحث عن جريان أصالة البرائة أو عدم الوجوب بالنسبة إلى ما يحتمل تعلق الطلب التخييرى به مطلقاً ولو بنينا على أصالة البرائة عن التعيينية عند الشك فى التعين والتخيير، فانّ معنى أصالة البرائة عن التعيينية جواز الإكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلاً للواجب، فلا فائدة فى جريان أصالة البرائة أو عدم الوجوب فيه؛ فالبحث عمّا أفاده الشيخ (قدس سره) فى التنبيه الثالث من قوله: «إنّ الظاهر اختصاص البرائة بصورة الشك فى الوجوب التعيينى» مستغن عنه؛ فتأمّل جيّداً.

الأمر الثانى:

لو شك فى الوجوب العينى والكفائى، فهل الأصل يقتضى العينى ـ كالشك فى التعيينى والتخييرى ـ فلا يسقط الواجب بفعل الغير؟ أو أنّ الأصل لا يقتضى العينى؟.

ربّما توهّم: أنّ الأصل لا يقتضى العينية، لأنّ مرجع الشك فى العينية والكفائية إلى الشك فى التكليف عند فعل الغير ما هو الواجب، والأصل عدمه؛ هذا.

ولكن رجوع الشك إلى الشك فى الإمتثال والسقوط فى الواجب العينى والكفائى أوضح من رجوعه إلى ذلك فى الواجب التعيينى والتخييرى؛ وتوضيح ذلك: هو أنّ فى تصوير الواجب الكفائى وكيفية تشريعه ـ مع أنّ المطلوب إشغال أحد المكلفين صفحة الوجود بالفعل الذى لا يقبل التكرر أو إذا كان قابلاً للتكرر لا يكون وجوده الثانى متعلق الطلب ـ وجهان:(١)

---

(١) أقول: وهنا شق ثالث: من كون الوجوب ناقصاً متعلقاً بفعل كل منها بنحو يقتضى المنع عن بعض ←

أحدهما: أن يكون المخاطب به آحاد المكلفين لكن لا على وجه الإطلاق، بل بتقييد الخطاب المتوجه على كل أحد بصورة عدم سبق الغير بالفعل المخاطب به، فينحل الخطاب إلى خطابات متعددة حسب تعدد أفراد المكلفين، كل خطاب مقيّد بعدم سبق الغير بفعل متعلق الخطاب.

ثانيهما: أن يكون المخاطب النوع، ولمكان انطباق النوع على الآحاد يكون كل فرد من أفراد المكلفين مخاطباً بذلك الخطاب الواحد، فلو أشغل أحد المكلفين صفحة الوجود بالفعل سقط الخطاب عن الباقى، لأنّ الخطاب الواحد ليس لـه إلاّ امتثال واحد وقد امتثله من خوطب به من جهة انطباق النوع عليه؛ فتأمّل.

وعلى كلا الوجهين: يرجع الشك فى العينى والكفائى إلى الشك فى سقوط الواجب بفعل الغير؛ أمّا على الوجه الأوّل: فواضح، لأنّ الشك فى ذلك يرجع إلى الشك فى تقييد الإطلاق فى مرحلة البقاء والإمتثال وهو يقتضى الإشتغال لا البرائة. وأمّا على الوجه الثانى: فكذلك أيضاً، فانّ المكلف قبل فعل الغير يعلم بكونه مكلفاً بالفعل، إمّا لكون التكليف عينياً، وإمّا لانطباق النوع عليه، وبعد فعل الغير يشك فى سقوط التكليف عنه، والأصل يقتضى عدم السقوط.

فالأقوى: أنّ الشك فى العينى والكفائى كالشك فى التعيينى والتخييرى لا تجرى فيه البرائة؛ بل مقتضى أصالة الإشتغال هو البناء على كون الواجب عينياً فى الأوّل وتعيينياً فى الثانى.

هذا تمام الكلام فى الشبهة الوجوبية الحكمية إذا كان منشأ الشبهة

أنحاء تروكه، وهو تركه فى حال ترك الغير، لا فى حال ايجاد الغير؛ وهذه الجهة ـ كما أشرنا فى التخيير ـ غير مقام التقييد، كما توهّم. وربما يوجب مثل هذه التقريبات بأجمعها الكفائية لو لا إطلاق الطلب المقتضى للعينية وعدم جريان المناط من أصالة الإشتغال فى المسألة السابقة فى المقام.

نعم: هنا مجال استصحاب بقاء الوجوب وعدم السقوط بفعل الغير، وذلك غير قاعدة الإشتغال؛ فتدبر.

فقدان النص. وفى حكمها ما إذا كان منشأ الشبهة إجمال النص أو تعارض النصين، فانّ الأدلة الدالة على البرائة لاتختص بصورة فقدان النص، بل تعمّ صورة إجمال النص وتعارضه. وقد نسب الخلاف فى ذلك إلى «صاحب الحدائق» فقال: بوجوب الإحتياط فى صورة إجمال النص وتعارضه. وليس له وجه.

هذا إذا كانت الشبهة حكمية، وإن كانت الشبهة موضوعية ـ كما إذا علم بوجوب إكرام العالم على وجه يكون الحكم انحلالياً، وشك فى بعض مصاديقه ـ فقد تقدم البحث عنها فى الشبهة التحريمية، وعرفت: أنّ العلم بالكبريات الكلية ما لم يعلم انطباقها على الموارد الجزئية غير منجّز للتكليف لا يستتبع استحقاق العقوبة؛ والظاهر إطباق الاصوليين والأخباريين على ذلك.

نعم: نسب إلى المشهور وجوب الإحتياط عند تردد الفرائض الفائتة بين الأقل والأكثر(١) ويشكل الفرق بينه وبين تردد الدين بين الأقل والأكثر، مع أنّ الظاهر اتفاقهم على عدم وجوب الإحتياط فى الدين المردد بين الأقل والأكثر وجواز الإكتفاء بأداء القدر المتيقن وجريان البرائة عن الأكثر.

والظاهر: أن يكون نظر المشهور فى مسألة قضاء الفوائت إلى القاعدة وأنّها تقتضى الإحتياط،لا لأجل التعبد وقيام دليل خاص على ذلك؛ فيتوجه حينئذٍ سؤال الفرق بينها وبين مسألة الدين المردد بين الأقل والأكثر؟

---

(١) أقول: لا يخفى أنّ الشك فى قضاء الفوائت تارة ناش عن عدد السنين التى مضى من عمره الذى فات فيها الصلاة أو الصوم، واخرى ناش عن تساهله فى الإتيان فى الوقت أو نومه وسكره مع الجزم بمقدار سنة عمره؛ ثم فى هذه الصورة تارة يحتمل التفاته إلى الفوت فى الوقت، واخرى يقطع بأنّ التفاته حدث بعد الوقت؛ فعلى الأخير: لا شبهة فى جريان قاعدة «الوقت حائل» فيؤخذ بالمتيقن من الفوائت؛ كما أنّه على الأوّل أيضاً يرجع الشك فيه ـ مثل الدين ـ إلى الأقل والأكثر.

وأمّا فى الصورة الثانية: فلا محيص من الأخذ بالأكثر من جهة الإستصحاب أو قاعدة الإشتغال فى وجه؛ ويمكن حمل كلام المشهور فى قضاء الفوائت على هذه الصورة، لأنّ الغالب التفاتهم بعمرهم ـ ولو تقريباً ـ واحتمال الإلتفات إلى الفوت قبل مضى الوقت غالباً؛ فتدبر. وعلى فرض الإطلاق فى كلماتهم فلا محيص من ايجاب احتياط فى المورد؛ فتدبر.

وقد نقل عن بعض المحققين: أنّه حاول تطبيق فتوى المشهور على القاعدة؛ وحاصل ما أفاده في وجه ذلك -بتحرير منّا- هو أنّه يعتبر في جريان البراءة أن لا يكون الشك الذي اخذ موضوعاً فيها مسبوقاً بالعلم ولو آناًما، فانّ الاصول العملية كلها مغيّاة بعدم العلم ومنها البراءة، فالشك الطارى بعد العلم لنسيان ونحوه ليس مورداً للبراءة، بل موردهما الشك الإبتدائي؛ ومع احتمال سبق العلم لا تجرى البراءة أيضاً، لاحتمال حصول الغاية؛ فيرجع التمسك بقوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» مع احتمال سبق العلم -إلى التمسك بالعام في الشبهات المصداقية(١) وقد حرّر في محله عدم جوازه.

وبعبارة أوضح: لا يجوز الإقتحام في الشبهة إلاّ مع القطع بالمؤمّن إمّا عقلاً وإمّا شرعاً، ومع احتمال سبق العلم بحكم الشبهة وتنجز التكليف لا قطع بالمؤمّن، فلا يجوز الإقتحام في الشبهة، بل لابد من الإحتياط ليحصل القطع بأداء الواقع والخروج عن عهدته.

وعلى هذا تكون فتوى المشهور في محلها، فانّه عند فوات كل فريضة لا محالة يتعلق العلم بها، إلاّ إذا فرض أنّه استدام نوم المكلف أو سكره أيّاماً متعددة فانتبه أو أفاق ولم يعلم أيّام نومه وسكره؛ وهذا فرض نادر،والغالب حصول العلم بالفائتة وقت فوتها؛ فاذا تردد الفائت بين الأقل والأكثر فبالنسبة إلى الأكثر المشكوك كما أنّه يحتمل فوته كذلك يحتمل تعلق العلم بفوته على

---

(١) أقول: كيف يبقى مجال لهذا الكلام مع جزم العقل بأنّ العلم في كل آن منجّز في حين وجوده ولا يكون منجّزاً حتى بعد زواله، كيف! ولو انقلب بالعلم بالخلاف يلزم تزاحم المنجّزين، وأيّ عاقل يصدّق ذلك! وحينئذٍ فبعد طروّالشك يبقى «قبح العقاب بلابيان» بلامانع- كحديث الرفع وغيره- كما لا يخفى.

ولقد أجاد فيما أفاد في طي كلامه؛ وياليت! يلتزم بقاعدة القبح حتى مع جزمه بسبق العلم بعد زواله ولم يتشبث باعتبار وصول البيان في فرض الشك بحصول العلم قبل زمانه، إذ مثل هذه التشبثات خارجة عن السداد ككثيرمن الموارد من صحة المدعى وبطلان دليله على مدّعاه. فتتبع من أوّل الكتاب إلى آخره ترى كثيراً ما من هذا القبيل؛ وتدبر فيها.

تقدير فوته واقعاً؛ ومع احتمال سبق العلم به لا تجرى البرائة. ومسألة الدين المردد بين الأقل والأكثر لو كان من هذا القبيل كان كذلك لا تجرى البرائة بالنسبة إلى الزائد المشكوك.

والحاصل: أنّه فى كل شك احتمل سبق العلم به لا تجرى الاصول العملية مطلقاً، سواء فى ذلك أصالة البرائة وغيرها.

ومنه يعلم: أنّه لا يجوز التمسك فى مسألة الفوائت بـ «قاعدة الشك بعد الوقت» فأنّها أيضاً من الاصول العملية المضروبة فى حال الشك فيعتبر فيها ما يعتبر فى البرائة؛ ومع احتمال سبق العلم بالفائتة المشكوكة لا تجرى «قاعدة الشك بعد الوقت» وليس فى البين أصل موضوعى ينقّح حال الشك وأنّه ممّا سبقه العلم أو لم يسبقه.

فلا يتوهّم: جريان أصالة عدم سبق العلم، لأنّه قبل الفوات لا موضوع للعلم وبعد الفوات يشك فى تعلق العلم به حال الفوت، فليس للعلم حالة سابقة يمكن استصحابها وجوداً وعدماً.

فظهر: أنّه لو قلنا: إنّ العلم بحال الشبهة ولو آناً ما يكفى فى التنجز ولا يعتبر استدامته، ففى كل شبهة احتمل سبق العلم بها لا تجرى الاصول العملية مطلقاً شرعية كانت أو عقلية. أمّا الشرعية: فلاحتمال حصول الغاية، فيكون التمسك بها من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية. وأمّا العقلية: فلأنّه مع سبق العلم لا يكون العقاب بلابيان، ومع احتمال سبق العلم لا مؤمّن، فلا يستقل العقل بقبح العقاب.

هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به فتوى المشهور؛ وعليه بنى «شيخنا الاستاذ مدظله» فى الدورة السابقة، وقد عدل عن ذلك فى الدورة الأخيرة والتزم بجريان البرائة العقلية والشرعية.

أمّا البرائة العقلية: فلأنّه لا يعتبر فى جريانها إلاّ عدم وصول التكليف الذى يدور التنجز واستحقاق العقاب مداره، إذ المراد بالبيان فى «قاعدة قبح

العقاب بلا بيان» على ما تقدم سابقاً ـ هو البيان الواصل إلى المكلف، فما لم يصل البيان ولم يكن له وجود علمى لا يكاد يتنجز التكليف ويستحق عليه العقوبة؛ ولا يكفى فى ذلك مجرد احتمال سبق العلم والوصول مع طروّ النسيان، فانّ المعتبر هو الحالة الفعلية وفى الحالة الفعلية لا يكون البيان واصلاً فيتحقق موضوع القاعدة.

وأمّا البراءة الشرعية: فلأنّه لا يعتبر فى موضوعها إلاّ عدم العلم، ففى كل زمان صدق هذا العنوان يندرج فى قوله ـ صلّى الله عليه وآله ـ «رفع ما لا يعلمون» ومجرد احتمال حصول العلم فى آنٍ ما لا يكفى. ولا يكون من الشك فى حصول الغاية حتى يندرج فى التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية، فانّ الغاية حصول العلم بالواقع، واحتمال حصول العلم عين الشك فى الواقع، فلم تحصل الغاية؛ مع أنّه لو كان احتمال سبق العلم مانعاً عن جريان البراءة لانسد باب البراءة فى غالب الشبهات الموضوعية ـ كالدين والنذر والكفّارة والصوم ـ فانّه فى جميع ذلك يحتمل سبق العلم بالأكثر المشكوك، مع أنّ الظاهر اختصاص فتوى المشهور بقضاء الصلوات الفائتة ولم يلتزموا بوجوب الإحتياط فى قضاء الصوم عند تردده بين الأقل والأكثر.

والإنصاف: أنّه لا يمكن تطبيق فتوى المشهور على القاعدة(١) فالأقوى جريان البراءة عن الأكثر المشكوك فى قضاء الصلوات الفائتة، وإن كان لا ينبغى ترك الإحتياط خروجاً عن مخالفة المشهور.

وليكن هذا آخر ما أردنا بيانه من المباحث الراجعة إلى أصالة البراءة.

والحمدلله أوّلاً وآخراً.

والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين.

---

(١) أقول: قد عرفت أنّ الإلتزام بوجوب الأخذ بالأكثر فى بعض الصور إنّما هو على القواعد؛ وعليه أيضاً يحمل فتوى المشهور على فرض صدق الشهرة؛ فراجع الحاشية السابقة.

خاتمة

قد عرفت –فى مبحث القطع وفى أوّل مبحث البرائة– أنّ الاصول العملية الجارية فى جميع الشبهات الحكمية والموضوعية أربعة: البرائة والتخيير والإشتغال والإستصحاب، فكان ينبغى عقد فصول أربعة كل فصل يتكفل البحث عن أحد هذه الاصول؛ ولكنا جعلنا الفصول ثلاثة:الفصل الأوّل فى البرائة، والثانى فى الإشتغال، والثالث فى الإستصحاب؛ ولأجل قلة مباحث أصالة التخيير لم نعقد لها فصلاً مستقلاً وجعلنا البحث عنها فى خاتمة البرائة المناسبة، وتنقيح البحث عنها يستدعى رسم امور:

الأمر الأوّل:

قد تقدم المختار فى مجارى الاصول، وأنّ مجرى أصالة التخيير هو ما إذاعلم بجنس الإلزام ولم يمكن الإحتياط لأجل عدم التمكن من الموافقة والمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال؛ وقد تقدم أيضاً– فى الفصل الأوّل– ضابط تأثير العلم الإجمالى وتنجيزه للتكليف؛ وحاصله: أنّ المعلوم بالإجمال إذا صح وأمكن أن يتعلق به التكليف على ما هوعليه من الإجمال بحيث يكون قابلاً لأن تتعلق به إرادة العبد وتحريك عضلاته نحوه، فالعلم الإجمالى المتعلق به يكون منجّزاً للتكليف؛ كما إذا علم بوجوب إحدى الصلاتين أو حرمة أحد الشيئين

أو وجوب أحدهما وحرمة الآخر وغيرذلك من الأقسام المتصورة التى يأتى ذكرها ـفى الجزء الرابع ـ فانّ المعلوم بالإجمال فى جميع هذه الموارد يكون بعثاً مولوياً محرّكاً لإرادة العبد مع ما هو عليه من الإجمال، إذ لو فرض أنّ التكليف من أوّل الأمر شرع على هذا الوجه ـأى تعلق التكليف واقعاً وفى نفس الأمر بأحد الشيئين لا على التعيين ـ لم يلزم محذور من ذلك وصح أن يكون معجّزاً مولوياً ومحرّكاً للإرادة فى عالم التشريع نحو المتعلق؛ غايته أنّ المكلف يكون مخيّراً بين أحد الشيئين، إمّا تخييراً شرعياً، وهو فيما إذا لم يكن بين الشيئين جامع خطابى (كما إذا دارالامر بين وجوب أحد الشيئين وحرمة الآخر أو وجوب أحد الشيئين ووجوب شيء آخر لا يجمعهما جنس قريب) وإمّا تخييراً عقلياً وهو فيما إذا كان بين الشيئين جامع خطابى (كما إذا دارالأمر بين وجوب إكرام هذا العالم أو ذلك العالم) فانّه يصح التكليف باكرام العالم مبهماً، فيكون المكلف مخيّراً عقلاً فى إكرام أحد الفردين أو الأفراد.

وعلى كل حال: يعتبر فى تأثير العلم الإجمالى أن يكون المعلوم بالإجمال صالحاً لتشريعه كذلك، أى على ما هو عليه من الإجمال.

فان كان المعلوم بالإجمال غير صالح لتشريعه كذلك وكان قاصراً عن أن يكون داعياً ومحرّكاً لإرادة العبد، فالعلم الإجمالى المتعلق به لا يقتضى التأثير والتنجيز وكان وجوده كعدمه، كما فى موارد دوران الأمر بين المحذورين، فانّ التكليف المردد بين وجوب الشيء أو حرمته قاصر عن أن يكون داعياً ومحرّكاً نحو فعل الشيء أوتركه، لأنّ الشخص بحسب خلقته التكوينية لا يخلو عن الفعل أو الترك ، فلا يصح تشريع التكليف على هذا الوجه، لأنّ تشريع التكليف على هذا الوجه لا أثر له ولا يزيد على ما يكون المكلف عليه تكويناً، فأنّه إمّاأن يفعل وإمّا أن لا يفعل؛ فهو غير قابل لتحريك عضلات العبد وغير صالح للداعوية والباعثية؛ فاذا كان متعلق العلم الإجمالى وجوب الفعل أو حرمته، فالعلم لا يقتضى تنجيز متعلقه وكان وجوده كعدمه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ فـي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن جعل التخيير الشرعى الواقعى ولا جعل التخيير الظاهرى ـ كالتخيير فى باب تعارض الطرق والأمارات ـ(١) فانّ التخيير بين فعل الشيء وتركه حاصل بنفسه تكويناً، فلا يمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه، سواء كان جعلاً واقعياً أو جعلاً ظاهرياً؛ فما قيل: من أنّ الأصل فى دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، ليس على ما ينبغى(٢) إن كان المراد منه الأصل العملى المجعول وظيفة فى حال الشك، لما عرفت: من أنّه لا يمكن جعل الوظيفة فى باب دوران الأمر بين المحذورين؛ من غير فرق بين الوظيفة الشرعية والعقلية.

أمّا الوظيفة الشرعية: فواضح بالبيان المتقدم.

وأمّا الوظيفة العقلية: فلأنّ التخيير العقلى إنّما هو فيما إذا كان فى طرفى التخيير ملاك يلزم استيفائه ولم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين كالتخيير الذى يحكم به فى باب التزاحم. وفى دوران الأمر بين المحذورين

---

(١) أقول: قد تقدم أنّ مرجع التخيير فى باب التعارض حتى على الموضوعية إلى التخيير فى الأخذ باحدى الحجتين، بحيث يكون كل منهما بعد الأخذ حجة تعيينية؛ وكذا نقول: إنّ التخيير فى المسألة الاصولية يستتبع للتعيين فى الحكم الفرعى؛ وحينئذٍ تصور هذا المعنى من التخيير فى المقام إلى التخيير فى الأخذ بأحد الإحتمالين بنحو يصير الحكم الظاهرى بعد الأخذ به حكماً تعينياً؛ ومثل هذا المعنى لا قصور فى جريانه فى المقام على فرض قيام الدليل عليه؛ ولا محذور له عقلاً، كما توهّم؛ فتدبر.

(٢) أقول: لا يخفى أنّ كل علم إجمالى ملازم مع احتمال عدم وجوب كل واحد منفرداً عن عدم وجوب الآخر، فلا يحتمل فيه عدم وجوبها مجتمعاً؛ فالعلم الإجمالى مضاد مع احتمال عدم وجوبها مجتمعاً ومجتمع مع احتمال عدم وجوب كل واحد منفرداً؛ فاذا شك فى وجوب كل واحد أولا وجوبه منفرداً فهو مجتمع مع العلم؛ وأمّا لو شك فى لا وجوبها مجتمعاً فهو مضاد مع العلم؛ وهذا هو عمدة الفارق بين الشك فى إباحة الفعل والترك فانّه شك واحتمال لا وجوبهما مجتمعاً وهو مضاد مع العلم بجنس التكليف بينهما؛فلا يجرى أصالة الإباحة،لعدم موضوعه.

وأمّا فى غير الفعل والترك فلا بأس باحتمال الإباحة فى فعل كل وتركه عن الإنفراد عن الفعل الآخر وتركه؛ وبذلك أيضاً يفرق مع استصحاب عدم وجوب كل واحد، إذ هو يناسب مع الشك التبادلى، كما لا يخفى؛ فتدبر. وحينئذٍ يشكل فى الشك فى التخيير أيضاً؛ فتدبر، لعدم كون لا وجوب تبادلياً، لعدم تبادلية شكه؛ فتدبر.

ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك في كل من طرفي الفعل والترك؛ فالتخيير العقلي في باب دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو من التخيير التكويني، حيث إنّ الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة، لا التخيير الناشي عن ملاك يقتضيه؛ فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطة.

وأمّا الاصول الاخر: من أصالة الإباحة والبرائة الشرعية والعقلية واستصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة، فلا مجال لها أيضاً، ولكن لا بملاك واحد بل عدم جريان كل واحد منها بملاك يخصّه.

أمّا أصالة الإباحة ـ فضافاً إلى عدم شمول دليلها لصورة دوران الأمر بين المحذورين فانّه يختص بما إذا كان طرف الحرمة الإباحة والحل كما هو الظاهر من قوله ـ عليه السّلام ـ «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» وليس في باب دوران الأمر بين المحذورين احتمال الإباحة والحل بل طرف الوجوب، ومضافاً إلى ما قد تقدم: من أنّ دليل أصالة الحل يختص بالشبهات الموضوعية ولا يعمّ الشبهات الحكمية ـ إنّ جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فانّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال، لأنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام(١) وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي وكان وجوده كعدمه لا يقتضي التنجيز، إلاّ أنّ العلم بثبوت الإلزام المولوي حاصل بالوجدان؛ وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً، فانّ الحكم الظاهري إنّما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق العلم به.

والحاصل: أنّ بين أصالة الإباحة وأصالة البرائة والإستصحاب فرقاً

---

(١) أقول: الأولى أن يصار إليه بما ذكرنا، لا بهذا الوجه.

واضحاً، فانّ مورد أصالة البرائة والإستصحاب -على ما سيأتى بيانه- إنّما يكون خصوص ما تعلق بالفعل من الوجوب أو الحرمة، فيحتاج كل من الوجوب والحرمة إلى برائة أو استصحاب يخصّه؛ ولا تغنى أصالة البرائة فى طرف الوجوب عن أصالة البرائة فى طرف الحرمة؛ وكذا الإستصحاب.

وهذا بخلاف «أصالة الحل والإباحة» فانّ جريانها فى كل من طرف الفعل والترك يغنى عن جريانها فى الطرف الآخر، فانّ معنى إباحة الفعل وحليته هو الرخصة فى الترك وبالعكس؛ ولذلك كان مفاد أصالة الحل بمدلوله المطابق يناقض نفس العذر المشترك المعلوم بالإجمال،وهو جنس الإلزام.

فظهر: أنّ عدم جريان أصالة الحل فى دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو لعدم انحفاظ رتبتها، لا لأجل مخالفة مؤدّاها للموافقة الإلتزامية الواجبة كما قيل، فانّ الموافقة الإلتزامية إن كانت بمعنى التدين بما جاء به النبى -صلّى الله عليه وآله- والتصديق بالأحكام والإلتزام بها على ما هى عليها؛ فوجوبها بهذا المعنى وإن كان غير قابل للإنكار؛ فانّ الحكم إن كان من الضروريات فالإلتزام به عبارة عن الايمان والتصديق بالنبى صلّى الله عليه وآله- ولذلك كان إنكاره كفراً، وإن لم يكن من الضروريات وكان من القطعيات المذهبية فانكاره وإن لم يوجب الكفر إلاّ أنّ عدم الإلتزام به يكون من التشريع المحرّم، فتأمّل؛ إلاّ أنّ البناء على الإباحة الظاهرية لا ينافى هذا الإلتزام، فانّ الإلتزام الواجب عند دوران الأمر بين المحذورين هو الإلتزام والتصديق بجنس الإلزام لا بخصوص الوجوب أو الحرمة، فانّ الإلتزام بأحدهما بالخصوص لا يمكن إلاّ مع العلم بالخصوصية وإلاّ كان من التشريع المحرم؛ فالذى يمكن من الإلتزام هو الإلتزام بأنّ لله تعالى فى هذه الواقعة حكماً إلزامياً، وذلك لا ينافى البناء على الإباحة والرخصة الظاهرية فى ظرف الجهل بنوع الإلزام.

نعم: لو كانت أصالة الإباحة من الاصول المتكفلة للتنزيل المحرزة

للواقع لكان الإلتزام بمفادها ينافي الإلتزام بجنس التكليف المعلوم في البين، فانّ البناء على الإباحة الواقعية وإلقاء الشك وجعل أحد طرفيه هو الواقع ـ كما هو مفاد الاصول التنزيلية ـ لا يجتمع مع البناء والإلتزام بأنّ الحكم المجعول فى الواقعة ليس هو الحل والإباحة؛ ولكن أصالة الإباحة ليست من الاصول التنزيلية، بل مفادها مجرد الرخصة فى الفعل مع حفظ الشك من دون البناء على كون أحد طرفيه هو الواقع؛ وهذا المعنى كما ترى لاينافى الإلتزام بحكم الله الواقعى على ما هو عليه من الإجمال.

هذا إذا كان المراد من الموافقة الإلتزامية التصديق والتديّن بالأحكام التى جاء بها النبي ـ صلّى الله عليه وآله ـ وإن كان المراد منها معنى آخر، فوضاعاً وحكماً محل إشكال.

فتحصّل: أنّ العمدة فى عدم إمكان جعل الإباحة الظاهرية فى باب دوران الأمر بين المحذورين هو مناقضتها للمعلوم بالإجمال بمدلولها المطابقى، فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه فى أصالة الحل والإباحة.

وأمّا أصالة البرائة: فهى بالنسبة إلى الموافقة الإلتزامية كأصالة الحل لا ينافى مفادها لها، لأنّها أيضاً من الاصول الغير المتكفلة للتنزيل.

وأمّا بالنسبة إلى انحفاظ رتبتها: فبينها وبين أصالة الحل فرق، فانّ أصالة الحل ـ كما عرفت ـ بمدلولها المطابقى تناقض المعلوم بالإجمال، من غير فرق بين إعمالها فى طرف الفعل أو الترك ، فانّ إباحة الفعل عبارة اخرى عن إباحة الترك وبالعكس. وأمّا أصالة البرائة: فمفادها رفع خصوص الوجوب والعقاب عن خصوص الفعل أو خصوص الترك أو رفع خصوص الحرمة عنهما كذلك؛ وخصوصية الوجوب والحرمة مشكوكة، فلا يناقض مفادها نفس المعلوم بالإجمال، فانّ المعلوم بالإجمال هو جنس الإلزام لاخصوص الوجوب والحرمة.

نعم: لازم رفع الوجوب والحرمة عدم الإلزام، إلاّ أنّ هـذا لا يوجب

المناقضة بين مفاد كل من أصالة البرائة عن وجوب الفعل وأصالة البرائة عن حرمته للمعلوم بالإجمال.

وبالجملة: لمّا كان مجرى أصالة البرائة الشك فى نوع التكليف المتعلق بالفعل وكان نوع التكليف المتعلق به مشكوكاً -ولذا كان كل من الوجوب والحرمة يحتاج إلى برائة يخصّه ولاتغنى أصالة البرائة فى أحدهما عنها فى الآخر- فلا يكون مفادها مناقضاً للمعلوم بالإجمال، وإن كان يلزم من الجمع بين البرائتين نفى الإلزام المعلوم فى البين؛ وذلك أيضاً لا يمنع من جريان البرائة، فانّه لم يلزم من الجمع بين البرائتين مخالفة عملية للإلزام المعلوم؛ فانّ المكلف على كل حال لايخلو: إمّا من الفعل وإمّا من الترك ، فهذه الجهات الثلاث -أى جهة وجوب الموافقة الإلتزامية وجهة انحفاظ رتبة جعل الحكم الظاهرى وجهة المخالفة العملية- لا تقتضى المنع من جريان البرائة فى موارد دوران الأمر بين المحذورين.

نعم: فى البين جهة اخرى توجب المنع عن جريان البرائة فى باب دوران الأمر بين المحذورين، وهى أنّه لا موضوع لها.

أمّا البرائة العقلية: فــلأنّ مدركها «قبح العقاب بلابيان» وفى باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأنّ وجود العلم الإجمالى كعدمه لا يقتضى التنجيز والتأثير -بالبيان المتقدم- فالقطع بالمؤمّن حاصل بنفسه بلاحاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وأمّا البرائة الشرعية: فــلأنّ مدركها قوله: «رفع ما لا يعلمون» والرفع فرع إمكان الوضع، وفى موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير- كما تقدم وجهه- ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلق الرفع؛ فأدلة البرائة الشرعية لا تعمّ المقام أيضاً؛ فتأمّل جيّداً.

وأمّا الإستصحاب: فهو من جهة انحفاظ الرتبة لا محذور فيه، فانّ كلاًّ

من الوجوب والحرمة مجهول والإستصحاب إنّما يجرى بالنسبة إلى خصوص نوع التكليف المتعلق بالفعل، فهو من هذه الجهة كأصالة البرائة لا يكون مؤدّاه مضادّاً للمعلوم بالإجمال الذى هو جنس الإلزام؛ وكذا من جهة المخالفة العملية، فانّه أيضاً لا يلزم من جريانه فى كل من الوجوب والحرمة مخالفة عملية، لأنّ المكلف لا يخلو من الفعل والترك.

نعم: لما كان الإستصحاب من الاصول المتكفلة للتنزيل ـ كما سيأتى بيانه فى محله ـ فلا يمكن الجمع بين مؤدّاه والعلم الإجمالى، فانّ البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمته واقعاً ـ كما هو مفاد الإستصحابين ـ لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمته(١) وسيأتى فى محله: أنّ الاصول التنزيلية لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، سواء لزم منها المخالفة العملية أو لم يلزم.

وإن شئت قلت: إنّ البناء على مؤدّى الإستصحابين ينافى الموافقة الإلتزامية، فانّ التديّن والتصديق بأنّ لله تعالى فى هذه الواقعة حكماً إلزامياً إمّا الوجوب أو الحرمة لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً.

فتحصّل: أنّ شيئاً من الاصول العملية العقلية والشرعية لا تجرى فى باب دوران الأمر بين المحذورين، يعنى لا موقع لجعل وظيفة عقلية أو شرعية فيه، بل المكلف بحسب خلقته التكوينية مخيّر بين الفعل والترك؛ وهذا التخيير ليس بحكم شرعى أو عقلى واقعى أو ظاهرى.

وما ورد من التخيير فى باب تعارض الأمارات إن كان المراد منه التخيير فى المسألة الاصولية ـ وهو التخيير فى أخذ أحد المتعارضين حجة وطريقاً إلى الواقع فى مقام الإستنباط ـ فهو أجنبّى عما نحن فيه؛ وإن كان المراد منه التخيير فى المسألة الفقهية ـ أى التخيير فى العمل ـ فيكون من التخيير العقلى التكوينى لا تعبدى شرعى إذا كان التعارض على وجه يوجب دوران الأمر بين

---

(١) أقول: ولقد دفعنا هذه الشبهة أيضاً فى الجزء التالى من هذا الكتاب؛ فراجع هناك.

المحذورين فى مقام العمل، وإلاّ كان من التخيير الشرعى الظاهرى؛ فتأمّل جيّداً.

الأمر الثانى:

إذا كان لأحد الحكمين اللذين تعلق العلم الإجمالى بأحدهما مزيّة على الآخر، إمّا من حيث الإحتمال (كما إذا فرض كون احتمال الوجوب أقوى من احتمال الحرمة) وإمّا من حيث المحتمل (كما إذا كان الشيء الذى يحتمل تعلق الوجوب به على تقدير وجوبه من أقوى الواجبات الشرعية وأهمّها بخلاف ما إذا كان الشيء حراماً فليس بتلك المرتبة من الأهمية)

فهل المزيّة تقتضى تعيّن الأخذ بصاحبها، فيبنى على الوجوب إذا كان من حيث الإحتمال أو المحتمل أقوى من الحرمة، فيتعين على المكلف ترتيب اثار الوجوب على الفعل، فلا يجوز تركه اعتماداً على احتمال أن يكون الفعل حراماً؟

أو أنّ المزيّة لا تقتضى تعيّن الأخذ بصاحبها، بل للمكلف اختيار الفعل واختيار الترك ؟

ربّما يتوهّم: أنّ المزيّة تقتضى تعيّن الأخذ بصاحبها، لأنّ المقام يكون من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد تقدم: أنّ الأصل يقتضى التعيينية.

وأنت خبير بما فيه، فانّ ما تقدم من اقتضاء الأصل التعيينية عند الشك فى التعيين والتخيير إنّما كان لأجل العلم بالخطاب والتكليف الشرعى الذى يلزم امتثاله وكان مرجع الشك فيهما إلى الشك فى الإمتثال والسقوط، وأين هذا ممّا نحن فيه؟ فانّ التخيير فى دوران الأمر بين المحذورين ليس لاقتضاء الخطاب ذلك، بل إنّما هو من التخيير العقلى التكوينى كما تقدم؛ فاذا لم يكن فى البين خطاب شرعى يكون المكلف ملزماً باتيانه وكان وجود العلم

الإجمالى كعدمه لا أثر له ولا يقتضى التنجيز، فوجود المزيّة أيضاً كعدمها(١) فانّ المزيّة إنّما توجب الأخذ بصاحبها بعد الفراغ من تنجز التكليف ولزوم رعايته وامتثاله، والتكليف فى دوران الأمر بين المحذورين غير لازم الرعاية.

ثم على تقدير كون المزيّة توجب تعيّن الأخذ بصاحبها، فهل نفس احتمال الحرمة يكفى فى ترجيح جانبها على احتمال الوجوب فيتعين ترك الفعل وترتيب آثار الحرمة عليه؟ أو أنّ مجرد كون طرف احتمال الوجوب هو احتمال الحرمة لا يكفى فى ترجيح جانب الحرمة ما لم تكن الحرمة من حيث الإحتمال أو المحتمل أقوى من الوجوب؟

فقد قيل: إنّ مجرد كون طرف احتمال الوجوب هو احتمال الحرمة يكفى فى ترجيح جانب الحرمة، بدعوى: أنّ فى احتمال الحرمة احتمال المفسدة وفى احتمال الوجوب احتمال النفع، ودفع المفسدة المحتملة أولى من جلب النفع المحتمل، كما أنّ دفع المفسدة المتيقنة أولى من جلب المنفعة المتيقنة؛ وعلى ذلك يبتنى القول بتغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب فى مسألة اجتماع الأمر والنهى.

وفيه أوّلاً: أنّ المنافع والمفاسد تختلف بحسب القلة والكثرة، فربّ نفع يكون جلبه أولى من دفع المفسدة؛ وعلى فرض التساوى من حيث القلة والكثرة لم يقم برهان على أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة؛ ولم يظهر من طريقة العقلاء أنّ بنائهم على ذلك.

وثانياً: أنّ دعوى أنّه ليس فى الواجبات إلاّ جلب المنافع فلا يكون فى تركها مفسدة بل مجرد فوات النفع، ممنوعة؛ فلم لا يكون فى ترك الواجب مفسدة كفعل الحرام؟.

---

(١) أقول: لو قيل بأنّ مناط حكم العقل بالتخيير فى المقام عدم الترجيح بين الإحتمالين أمكن دعوى توقفه عنه عند وجود المزيّة لأحد الطرفين ويحكم بالأخذ بذى المزية، لاحتمال تعيّنه؛ فافهم وتدبر.

وثالثاً: على تقدير تسليم أن يكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة مطلقاً وتسليم أنّ ترك الواجب ليس فيه مفسدة، فانّما يكون ذلك فى المنافع والمفاسد الراجعة إلى شخص الفاعل والمباشر لما فيه المنفعة والمفسدة. ودعوى: أنّ منافع الواجبات ومفاسد المحرمات راجعة إلى شخص الفاعل، دون إثباتها خرط القتاد! فانّه من المحتمل أن تكون المنافع والمفاسد راجعة إلى النوع بحسب ما يقتضيه النظام التام؛ إلاّ أن يقال: إنّ مجرد احتمال ذلك لا يكفى مع احتمال أن تكون راجعة إلى المباشر؛ فتأمّل جيّداً.

الأمر الثالث:

يعتبر فى دوران الأمر بين المحذورين أن يكون كل من الواجب والحرام توصّلياً أو يكون أحدهما الغير المعيّن توصّلياً، فلو كان كل منهما تعبدياً أو كان أحدهما المعيّن تعبدياً فليس من دوران الأمر بين المحذورين، لأنّ المكلف يتمكن من المخالفة القطعية بالفعل أو الترك لا بقصد التعبد والتقرب وإن لم يتمكن من الموافقة القطعية، فبالنسبة إلى المخالفة القطعية العلم الإجمالى يوجب التأثير ويقتضى التنجيز وإن لم يقتض ذلك بالنسبة إلى الموافقة القطعية، وذلك واضح.

الأمر الرابع:

دوران التكليف بين الوجوب والحرمة بالنسبة إلى الفعل الواحد،تارة: يكون مع وحدة الواقعة، كما لو دارالأمر بين كون المرأة المعينة محلوفة الوطى أو محلوفة الترك فى ساعة معيّنة.

واخرى: مع تعدد الواقعة، كالمثال إذا فرض أنّ الحلف على الفعل أو الترك كان فى كل ليلة من ليالى الجمعة.

فان كان على الوجه الأوّل: فلا إشكال فى كون الحالف مخيّراً بين

الوطى وعدمه فى الساعة التى تعلق الحلف بها؛ ولا موقع للنزاع فى كون التخيير بدوياً أو استمرارياً، لأنّه لا تعدد فى الواقعة حتى يتصور فيها التخيير الإستمرارى.

وإن كان على الوجه الثانى: فللنزاع فى كون التخيير بدوياً أو استمرارياً مجال. فقيل: إنّ التخيير بدوىّ، فما اختاره المكلف فى ليلة الجمعة الاولى من الفعل أو الترك لابد أن يختاره أيضاً فى الليالى اللاحقة، وليس له أن يختار فى الليلة اللاحقة خلاف ما اختاره فى الليلة السابقة، فانّه لو اختلف اختياره فى الليالى لزم منه المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فأنّه يعلم بتحقق الحنث، إمّا فى الليلة السابقة، وإمّا فى الليلة التى هو فيها؛ فلأجل الفرار عن حصول المخالفة القطعية لابد من أن يكون التخيير بدوياً؛ هذا.

ولكن للنظر فى ذلك مجال، فانّ المخالفة القطعية لم يتعلق بها التكليف التحريمى شرعاً بحيث تكون المخالفة القطعية كسائر المحرمات الشرعية قد تعلق بها النهى المولوى الشرعى، بل قبح المخالفة القطعية كحسن الطاعة من المستقلات العقلية التى لا تستتبع الخطاب المولوى؛ وحكم العقل بقبح المخالفة القطعية فرع تنجز التكليف، وإلاّ فنفس المخالفة بما هى مخالفة لا يحكم العقل بقبحها ما لم يتنجز التكليف.

وبالجملة: مخالفة التكليف المنجّز قبيحة عقلاً، وأمّا مخالفة التكليف الغير المنجّز فلا قبح فيها، كمالو اضطر إلى الإقتحام فى أحد أطراف المعلوم بالإجمال واتفق مصادفة ما اضطر إليه للحرام الواقعى، فأنّه مع حصول المخالفة يكون المكلف معذوراً، وليس ذلك إلاّ لعدم تنجز التكليف(١) ففى ما نحن فيه

---

(١) أقول: عمدة شبهة من التزم بتقديم حرمة المخالفة وكون التخيير بدوياً، هو أنّ حكم العقل بلزوم الموافقة التدريجية بنحو الإقتضاء وبحرمة المخالفة القطعية التدريجية بنحو العلية، ومع التزاحم تقدّم العلية على الإقتضاء، فيحكم بالحرمة دون لزوم الموافقة. وذلك البيان لاينافى عدم التنجيز بالنسبة إلى كل آن آن بنحو الدفعية، وإنما تجىء الشبهة من منجزية العلم الإجمالى بالحرمة بنحو التدريج؛ وهذا المعنى وإن كان متحققاً ←

لا يكون التكليف منجّزاً فى كل ليلة من ليالى الجمعة، لأنّه فى كل ليلة منها الأمر دائر بين المحذورين؛ فكون الواقعة ممّا تتكرر لا يوجب تبدل المعلوم بالإجمال ولا خروج المورد عن كونه من دوران الأمر بين المحذورين، فانّ متعلق التكليف إنّما هو الوطى أو الترك فى كل ليلة من ليالى الجمعة، ففى كل ليلة يدور الأمر بين المحذورين. ولا يلاحظ انضمام الليالى بعضها مع بعض، حتى يقال: إنّ الأمر فيها لا يدور بين المحذورين لأنّ المكلف يتمكن من الفعل فى جميع الليالى المنضمة ومن الترك فى جميعها أيضاً ومن التبعيض ففى بعض الليالى يفعل وفى بعضها الآخر يترك ومع اختيار التبعيض تتحقق المخالفة القطعية لأنّ الواجب عليه إمّا الفعل فى الجميع وإمّا الترك فى الجميع، وذلك: لأنّ الليالى بقيد الإنضمام لم يتعلق الحلف والتكليف بها، بل متعلق الحلف والتكليف كل ليلة من ليالى الجمعة مستقلة بحيال ذاتها؛ فلابد من ملاحظة الليالى مستقلة، ففى كل ليلة يدور الأمر فيها بين المحذورين ويلزمه التخيير الإستمرارى.

والحاصل: أنّ التخيير البدوى فى صورة تعدد الواقعة يدور مدار أحد أمرين: إمّا من حرمة المخالفة القطعية شرعاً ليجب التجنب والفرار عن حصولها ولو بعد ذلك فيجب على المكلف عدم ايجاد ما يلزم منه المخالفة القطعية، وإمّا

بالنسبة إلى الوجوب أيضاً إلاّ أنّ تنجزه بنحو الموافقة التدريجية كان ملغى، فيبقى تنجزه بالنسبة إلى المخالفة القطعية على حاله.

وحينئذٍ الأولى فى الجواب أن يقال: إنّ عدم الجمع بين امتثال لزوم الموافقة وحرمة المخالفة القطعية إذا كان بمناط «لايطاق» فالعقل فى هذا المقام لايفرق بينهما بالإقتضاء والعلية، وإنما الفرق فى الإقتضاء والعلية فى قابلية العلم للرخص الشرعى فى أحد الطرفين بمناط البرائة الشرعية وعدمه، بلا نظر إلى مناط «لايطاق» والترخيص فى المقام هو بمناط «لايطاق» وفى هذا المقام نسبة حكم العقل علية واقتضاء بمناط واحد، كما لا يخفى فتدبر.

قد تمّ والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً

فى شهر شوّال المكرّم سنة ١٣٦٢

من ملاحظة الوقايع المتعددة منضماً بعضها إلى بعض فى تعلق التكليف بها حتى يتمكن المكلف من مخالفة التكليف بتبعيض الوقايع واختياره فى البعض ما يخالف اختياره فى الآخر. وكل من الأمرين اللذين يبتنى على أحدهما التخيير البدوى محل منع، فلا محيص من التخيير الإستمرارى وإن حصل العلم بالمخالفة؛ فتأمّل جيداً.

الأمر الخامس:

لو دار أمر الشيء بين كونه شرطاً للعبادة أو مانعاً عنها أو دار الأمر بين الضدين ـ كما إذا دار الأمر فى القرائة بين وجوب الجهر بها أو وجوب الإخفات ـ فالأمر وإن كان يدور بين المحذورين بالنسبة إلى العبادة الواحدة، فانّه لا يمكن أن تكون العبادة الواحدة واجدة للشيء وفاقدة له فيما إذا تردد بين كونه شرطاً لها أو مانعاً عنها، وكذا لا يمكن أن تكون القرائة الواحدة جهرية وإخفاتية؛ إلاّ أنّه حيث يتمكن المكلف من الموافقة القطعية ـ ولو بتكرار الصلاة تارة مع ما يحتمل كونه شرطاً واخرى بدون ذلك، أو بتكرار القرائة فقط بقصد القربة المطلقة ـ فلا محالة يجب الإحتياط بتكرار العمل أو الجزء؛ فلا يندرج فى باب دوران الأمر بين المحذورين.

هذا تمام الكلام فى «الجزء الثالث» من الكتاب، ويتلوه «الجزء الرابع» إن شاء الله تعالى.

والحمدلله أوّلاً وآخراً

والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطيبين الطاهرين

واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الأربعاء التاسعة والعشرين من شهر شوّال المكرّم سنة ألف وثلا ثمأة وإثنين وأربعين

تنبيه

قد اكتفينا فى كثير من المباحث الراجعة إلى هذا الجزء من الكتاب بالإشارة إليها -خصوصاً ما يرجع إلى مباحث القطع والبرائة- اعتماداً على ماسيأتى- فى الجزء الرابع- من استقصاء الكلام فيها وتفصيلها بما لا مزيد عليه؛ وحرصاً على نشر ما أفاده حضرة شيخنا الاستاذ (مدظله) فى مسألة اللباس المشكوك: من الكنوز والنفائس العلمية التى لم تصل إليها أفهام اولى الألباب وكانت تحت الخبا، حتى منّ الله تعالى على حملة العلم بطلوع شمس العلم من مركزه: أعنى به حضرة «شيخنا الاستاذ متّع الله المسلمين بطول بقاه» فحقّ على حملة العلم أن يقدّروا ويشكروا ما أنعم الله تعالى عليهم من شريف وجوده؛ وحقّ علينا نشر ما أفاده فى ذلك أداءً لمقدار من حقوقه وخدمة لأهل العلم؛ سائلين منه (سبحانه وتعالى) قبول ذلك، وأن يجعله فى صحيفة حسناتنا ويكفّر به سيّئاتنا، إنّه أرحم الراحمين.

الفهرست

المقام الأوّل فى القطع، وفيه مباحث

المبحث الثالث:

المبحث الرابع:

المقام الثانى فى الظن، وفيه مباحث

المبحث الأوّل:

المقام الثالث فى الشك

خاتمة: فى أصالة التخيير

الحمد لله أوّلاً وآخراً
وصلّى الله على نبيّنا محمّد وآله الطيبين الطاهرين
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمدلله وصلّى الله على محمّد نبيّ الله وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المشرّفه بنشاطات واسعة في مجال نشرالمعرفة و إحياء التراث الإسلامي واليكم سرداً لبعض منشوراتها:

الف۔من الكتب التي تمَّ طبعها

١ـأدب الحسين	تأليف أحمد صابرى الهمداني
٢ـالأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ج١	=عدّة من الفضلاء بإشراف ناصرمكارم الشيرازي
٣ـالبداء	=جعفرسبحاني التبريزي
٤ـحول صلة الرحم	=طاهري خرّم آبادي
٥ـالحدائق الناضرة (ج١-١٥)وج٢١و٢٢	=الشيخ يوسف البحراني تحقيق السيد موسٰى الزنجاني
٦ـرجال النجاشي	
٧ـفرائد الاصول	=الشيخ مرتضٰى الأنصاري تحقيق عبدالله نوراني
٨ـفوائد الاصول تقرير بحث آية الله النائيني	=الكاظمي الخراساني
٩ـالصلاة (تقرير بحث المحقق الداماد)ج١	=محمّد المؤمن
١٠ـالصلاة (تقرير بحث المحقق الداماد)ج٢	=عبدالله الجوادي الآملي

١١ـ كشف المراد — تأليف العلاّمة الحلّي

تحقيق وتعليق حسن زاده الآملي

١٢ـ مجمع الفائدة والبرهان (شرح إرشاد الأذهان) ج٥ و ٦ — = المقدّس الأردبيلي

تحقيق آغا مجتبیٰ العراقي والشيخ علي پناه الاشتهاردي و آغا حسين اليزدي

١٣ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين — = الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني

تحقيق لجنة تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي

١٤ـ منتقى الجمان (ج٢) — = الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني (صاحب المعالم)

تحقيق علي اكبرغفاري

١٥ـ كفاية الاصول ج١ و ٢ — = الآخوند الخراساني

تحقيق عبدالله نوراني

ب: الكتب التي تحت الطبع

١ـ أحاديث المهدي من مسند أحمد بن حنبل — تحقيق محمّد جواد الجلالي

٢ـ التوضيح النافع (في شرح تردّدات صاحب الشرايع) — = الحسين بن علي الفرطوسي

٣ـ تأويل الآيات الظاهرة — = السيد شرف الدين الاسترابادي

٤ـ الحدائق الناضرة (ج١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠و٢٣) — = الشيخ يوسف البحراني

٥ـ الذخيرة في علم الكلام ج١ — = السيد المرتضیٰ

تحقيق السيد أحمد الحسيني

٦ـ رياض السالكين (ج١) — = السيد علي خان المدني

تحقيق لجنة تحقيق مؤسّسة النشر الاسلامي

٧ـ فهارس الغيبة للنعماني — = مؤسّسة النشر الاسلامي

٨ـ كشف الرموز (ج١) — = الفاضل الآبي

تحقيق الشيخ علي پناه الاشتهاردي و آغا حسين اليزدي

٩ـ المهذب البارع (ج١) — = ابن فهد الحلّي

تحقيق الآقا مجتبیٰ العراقي